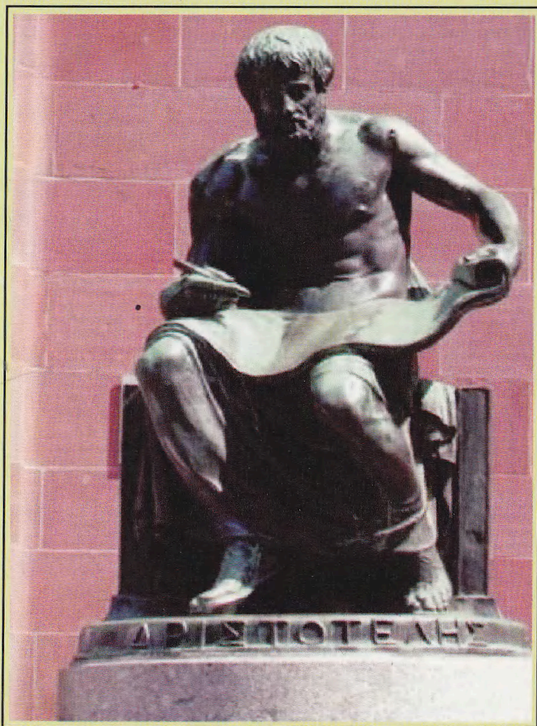
Volum coordonat de

Vasile Muscă

Alexander Baumgarten



Filosofia politică a lui Aristotel

POLIROM

SEMINAR

TEORIE POLITICĂ

SEMINAR. TEORIE POLITICĂ

Colecţia *Seminar. Teorie politică* este coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu

http://www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

Filosofia politică a lui Aristotel / vol. coord. de Vasile Muscă, Alexander Baumgarten; trad. în lb. română a textelor din Aristotel şi Sfântul Toma din Aquino: Alexander Baumgarten şi Cristina Andrieş
Iaşi: Polirom, 2002
344 p.; 21 cm (Seminar. Teorie politică)

ISBN: 973-683-952-4

I. Muscă, Vasile (coord.)
II. Baumgarten, Alexander (coord., trad.)
III. Andrieş, Cristina (trad.)

14(38)Aristoteles

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de

Vasile Muscă
Alexander Baumgarten

Filosofia politică a lui Aristotel

Traducerea în limba română
a textelor din Aristotel şi Sfântul Toma din Aquino:
Alexander Baumgarten şi Cristina Andrieş

POLIROM
2002

Cuprins

III. ANEXE

Argument

Venerabilul Guillaume din Moerbeke, traducător latin al *Politicii* lui Aristotel în secolul al XIII-lea, a decis traducerea celebrei sintagme aristotelice care defineşte omul ca vieţuitor politic (ζῷον πολιτικὸν) cu formula latină *animal civile*. Opţiunea s-a dovedit hotărâtoare pentru gândirea politică occidentală, începând cu primul comentariu latin la *Politica*, redactat de Sfântul Toma din Aquino, şi continuând cu celebrul *Defensor pacis* al lui Marsilio din Padova, interpret şi continuator medieval al gândirii politice peripatetice. Dar opţiunea magistrului Guillaume poartă un caracter hotărâtor din următorul motiv: dacă termenul πολιτικὸν desemna pentru Aristotel paronimul cetăţii (πόλις) şi avea în vedere o legătură definitorie între om şi funcţia pe care el o ocupa în comunitatea politică, reluarea termenului în latină a fost însoţită de o resemnificare istorică, mascată în caracterul perfect al simetriei filologice. Rezultatul este că putem întotdeauna să traducem în textul lui Aristotel pe πολιτικὸν cu *politic*, fiind chiar corect să o facem, dar nu mai putem să traducem întotdeauna pe *civilis* cu acelaşi cuvânt, întrucât sensul lui a fost supus schimbării. Iată două exemple: pe de o parte, Sfântul Toma din Aquino, în jurul anilor 1270-1272, în comentariul său, foloseşte expresia *ordo civilis*, cu sens de ordine politică în general[1]; pe de altă parte, Marsilio di Padova, câteva decenii mai târziu faţă de Aquinat, opune expresia *regimen civilis* (conducere civilă) termenului *regnum* (regalitate)[2]. În primul caz, *civilis* înseamnă *politic* în sens aristotelic, în al doilea, *civilis* înseamnă *civil* în sens modern. Oare ce s-a întâmplat în istoria gândirii politice între cele două texte? Altfel spus, de ce conceptul

1. *Cf.* Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, ed. leonina, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1971, p. A. 80: *„sed homo reducitur ad iustitiam per ordinem civilem* – dar omul este adus la justiţie prin ordinea politică".
2. *Cf.* Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, hrsg. von R. Scholtz, Hannover, 1932, dictio 1, cap. 1, p. 3: *„ex opposita tranquillitati discordia provenient civili regimini seu regno cuilibet fructus et incommoda pessima"* – „din discordia opusă liniştii provin fructul cel mai rău şi neajunsurile regimului civil şi ale oricărei regalităţi".

de societate civilă se naşte în perimetrul comentatorilor latini ai *Politicii* lui Aristotel? În consecinţă, de ce este esenţială meditaţia asupra textului *Politicii* pentru sesizarea principiilor gândirii politice moderne?

Oricare ar fi răspunsul la aceste întrebări, dintre care primele rămân de altminteri în analiza strictă a medieviştilor, un fapt este cert: studiul *Politicii* lui Aristotel este echivalent unei asumări a problemelor gândirii politice moderne, unei chestionări a destinului gândirii politice europene din perspectiva propriilor origini de care ea se leagă nemijlocit şi care trimit la cele două mari texte fondatoare, *Republica* platoniciană şi *Politica* lui Aristotel, comparabile cu două coduri genetice care dirijează şi conferă destin oricărei gândiri ce dezbate întâietatea complicată şi sinuoasă dintre om şi lege.

*

Volumul de faţă reuneşte o selecţie a textelor de filosofie politică ale Stagiritului cu o serie de zece studii exegetice ale principiilor filosofiei politice a lui Aristotel şi ale influenţei acestei filosofii în Evul Mediu latin. Coordonatorii volumului au luat în considerare texte reprezentative din *Politica*, *Etica Nicomahică*, *Retorica*, pe care le-au reluat într-o numerotaţie proprie şi cu un subtitlu propriu, menit să orienteze şi să simplifice studiul respectivelor texte. Acestor fragmente le-a fost adăugată o selecţie de texte din comentariul neîncheiat al Sfântului Toma din Aquino la *Politica*. Traducerea textelor din *Etica Nicomahică* şi din *Retorica* aparţine Cristinei Andrieş, traducerile din *Politica* şi din comentariul tomist aparţin lui Alexander Baumgarten. Textele antologate sau citate din Aristotel urmează ediţia *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri* (Academia regia Borussica, Berlin, 1831), care a fost comparată cu alte ediţii moderne ale textelor, menţionate după caz, iar textul Sfântului Toma din Aquino urmează ediţia Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLVIII, *Sententia libri Politicorum*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1971.

Coordonatorii acestui volum sunt recunoscători editurii IRI din Bucureşti pentru permisiunea de a relua în aceste pagini fragmente din *Politica* publicată recent[3], precum şi fragmente din *Retorica*, aflată în curs de publicare[4]. Studiile de exegeză aristotelică sunt rezultatul unui colocviu din 11 decembrie 2001, dedicat filosofiei politice peripatetice, organizat în cadrul

3. *Cf.* Aristotel, *Politica*, ediţie bilingvă, traducere, comentarii şi index de Alexander Baumgarten, cu un studiu introductiv de Vasile Muscă, Editura IRI, Bucureşti, 2001.
4. *Cf.* Aristotel, *Retorica*, ediţie bilingvă, traducere, comentarii şi index de Cristina Andrieş, Editura IRI, Bucureşti, în curs de apariţie.

programului de Masterat în Filosofie Antică şi Medievală de la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj, coordonat de profesorul Vasile Muscă, dar şi al unei colaborări cu câţiva prestigioşi cercetători ai tradiţiei peripatetice de la universităţi din Tübingen, Budapesta, Bucureşti şi Timişoara. Suntem recunoscători tuturor colaboratorilor noştri pentru caracterul excelent al analizelor şi pentru efortul depus în marginea gândirii politice aristotelice.

Volumul reunit astfel îşi propune o dublă deschidere: pe de o parte, el se doreşte a fi un reper în studiul sistematic al reflecţiilor politice ale lui Aristotel. Pe de altă parte, el speră a fi o contribuţie la conturarea unei reflecţii mature asupra originilor gândirii politice europene şi un pas determinant în clarificarea unui posibil răspuns în chestiunea genezei conceptului de societate civilă din tradiţiile politice peripatetice, conform celor anunţate la începutul prezentului „Argument".

Vasile Muscă
Alexander Baumgarten

I. ANTOLOGIE DE TEXTE

Fragmente de referinţă ale *Politicii*

1. Definiţia omului şi anterioritatea sa faţă de cetate (*Pol.*, I, 2, 1252b 27 – 1253a 39) : Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea, care realizează independenţa maximă a tuturor şi care se creează în vederea vieţii, deşi dăinuie în vederea vieţii bune[1]. De aceea, întreaga cetate are un caracter natural, chiar dacă şi comunitatea primă este astfel. Căci cetatea este scopul acestor <comunităţi prime>, deoarece natura este scop. Noi spunem că natura fiecărui lucru este ceea ce s-a îndeplinit prin devenire[2], ca de pildă în cazul omului, al calului sau al familiei. De asemenea, cauza finală şi scopul sunt binele maxim, iar independenţa este atât un scop, cât şi un bine maxim. Din acestea rezultă că cetatea este naturală şi că omul este în mod natural un vieţuitor politic, pe când cel lipsit de o cetate (natural, şi nu prin accident) se află fie mai presus, fie mai prejos de om, asemenea celui ponegrit de Homer: „fără un neam, fără o lege şi fără un sălaş”[3]. Totodată, o astfel de fiinţă este în mod natural dornică de război, fiind ca o piesă

---

1. Concept fundamental al *Politicii* lui Aristotel, el revine frecvent de-a lungul întregului tratat, sub forma distincţiei dintre viaţa de om liber şi cea de simplu lucrător, sub forma distincţiei dintre omul care munceşte pentru a-şi asigura cele necesare şi omul liber care are parte de răgaz (σχολὴ), dintre actul de producţie şi viaţa văzută ca practică.
2. Pentru Aristotel, faptul că natura înseamnă scop revine la tezele finaliste ale *Fizicii*, II, 1, 92b. Totuşi, termenul de „natură” are mai multe accepţii în *Politica*, de la natura înţeleasă ca finalitate la natura în sens de caracter uman (*cf.* G. Lloyd, „L'idée de nature dans la Politique d'Aristote”, în *Aristote Politique*, sub coordonarea lui P. Aubenque, P.U.F., Paris, 1963, pp. 135-160, precum şi studiul lui Claudiu Mesaroş din volumul prezent).
3. *Cf. Iliada*, IX, 63.

izolată în jocul de pietricele. Apoi, apare evident de ce omul este un vieţuitor politic, mai degrabă decât orice albină şi orice fiinţă gregară. Căci natura nu creează nimic fără scop, precum am spus, însă, dintre toate vietăţile, numai omul are limbaj. Glasul este numai semnul plăcerii şi al durerii şi aparţine şi altor vieţuitoare, căci natura lor a ajuns numai până la sesizarea plăcerii şi a durerii şi la semnificarea lor reciprocă, pe când limbajul serveşte exprimării utilului şi dăunătorului, precum şi a dreptăţii sau nedreptăţii. Această însuşire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, aşa că numai el sesizează dreptul şi nedreptul, pe lângă alte senzaţii[4]. Comunitatea acestor fiinţe creează familia şi cetatea. Iar cetatea este anterioară în mod natural[5] familiei şi fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părţii. Apoi, dacă se înlătură <corpul>, nu va mai exista nici piciorul, nici mâna, decât prin omonimie, precum se poate numi <„mână"> una din piatră, căci aşa este ea după moarte. Toate lucrurile se definesc prin rolul şi prin capacitatea lor, astfel încât despre cele care nu mai au acelaşi rol nu se mai poate spune că sunt aceleaşi, ci doar că sunt omonime. Este aşadar evident că cetatea este anterioară prin natură în raport cu fiecare. Deşi fiecare <ins> separat nu este independent, totuşi el este asemenea părţilor faţă de întreg ; iar cel incapabil să existe într-o comunitate, sau care nu are nevoie s-o facă din cauza independenţei sale, nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară ori un zeu[6]. Aşadar, există în toţi pornirea

4. Pasajul nu trebuie înţeles ca şi cum ar fi vorba despre noţiunea de drept şi cea de nedrept concepute ca senzaţii, ci el ar trebui înţeles în sensul în care senzaţia corespunde glasului, iar intelectul limbajului, în sensul în care primul poate comunica stări, pe când celălalt judecăţi, adică structuri predicative ce actualizează o imagine într-un concept, tot aşa cum structura realului actualizează o materie într-o formă (pentru identitatea dintre principiile naturii şi intelectului, *cf. Despre suflet*, III, 5, 430a 10-15). Comunitatea celor capabili de judecăţi constituie cetatea, tot aşa cum „comunitatea" realităţilor alcătuieşte lumea sublunară.
5. Tema anteriorităţii „naturale" trimite la teoria aristotelică a anteriorităţii actului faţă de potenţă după timp, după substanţă şi în sens logic (*cf. Metafizica*, IX, 8, 1049b-1050b). Dintre cele trei, „naturalitatea" anteriorităţii individului faţă de stat se referă la sensul logic şi la cel substanţial.
6. Comparaţiile cu cele două limite ale vieţuirii – fiara şi zeul – au fost reluate de Aristotel în *Politica*, III, 16, 1287a 28-30, unde ele sunt analogice accesului exclusiv la universal al legii (zeul) şi cu accesul exclusiv la particular al fiarei.

naturală pentru o asemenea comunitate, iar întemeietorul ei a cauzat cele mai mari bunuri. Precum omul care îşi împlineşte menirea este cea mai bună dintre fiinţe, tot aşa cel lipsit de lege şi de dreptate este cea mai rea dintre toate, căci nedreptatea dotată cu arme este lucrul cel mai neprielnic. Însă omul se naşte înarmat cu posibilitatea de a realiza înţelepciunea practică[7] şi virtutea, care se pot foarte uşor folosi în scopuri opuse. De aceea, el este cel mai nelegiuit şi mai sălbatic în lipsa virtuţii şi este cel mai nesătul de dragoste şi hrană. Simţul dreptăţii are un caracter politic, căci dreptatea este ordinea comunităţii politice şi discernerea a ceea ce este drept.

2. Relaţiile originare ale comunităţii (*Pol.*, I, 3, 1253b 5-12) : Orice familie completă este alcătuită din sclavi şi oameni liberi. Totuşi, orice obiect trebuie cercetat în părţile sale cele mai mărunte, şi aceste părţi primare şi infime ale familiei sunt stăpânul şi sclavul, soţul şi soţia şi tatăl şi copiii. De aceea, trebuie cercetate aceste trei relaţii, altfel spus ce este fiecare şi cum ar trebui să fie. Ele sunt : relaţia de stăpânire, apoi aceea care ţine de cuplu (căci convieţuirea femeii şi a bărbatului nu are o denumire proprie) şi, în sfârşit, cea de-a treia, relaţia părintească. Nici ea nu are un nume propriu. Fie stabilite cele trei pe care le-am numit.

3. Sclavia naturală (*Pol.*, I, 5, 1254b 2-27) : În opinia noastră, într-un vieţuitor se poate remarca mai întâi un principiu stăpânitor şi

---

Pentru că acţiunea dreaptă înseamnă aplicarea legii la un caz particular prin înţelepciune practică, omul se păstrează la nivelul termenului mediu între fiară şi zeu. Dar, întrucât deliberarea în privinţa înţelepciunii practice pare a fi bine realizată numai în comunitatea prieteniei (*cf.* III, 9, 1280b 38-39, sau III, 16, 1287b 22-23), înseamnă că omul este un vieţuitor politic.

7. Pe tot parcursul acestor fragmente antologate folosim expresia „înţelepciune practică" pentru termenul φρόνησις, care desemnează la Aristotel facultatea de cunoaştere a evenimentului particular, diferită de cunoaşterea universalului. În pasajul prin excelenţă definitoriu pentru această problemă, *Etica Nicomahică*, VI, 5, traducerea Stellei Petecel a instituit în terminologia românească echivalentul „înţelepciune practică", pe care îl folosim şi noi. Pentru sensul înţelepciunii practice, *cf.* P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, dar şi Enrico Berti, „Phronesis et science politique", în vol. *Aristote politique*, sub coordonarea lui P. Aubenque, PUF, Paris, 1993, pp. 435-460.

unul politic: sufletul stăpâneşte corpul ca un stăpân de sclavi, iar intelectul <stăpâneşte> dorinţa ca un om politic sau un rege. În aceste situaţii se vede că este naturală şi totodată folositoare pentru corp supunerea faţă de suflet, precum şi, pentru partea afectivă, <supunerea> faţă de intelect şi faţă de partea care are judecată. Dacă ele ar fi egale, sau <supunerea> ar fi inversă, acest lucru ar dăuna tuturor <părţilor>. Tot aşa este cu omul şi cu celelalte vieţuitoare, căci animalele domestice au o natură mai bună decât cele sălbatice şi pentru toate acestea este mai bine să fie supuse de către om, întrucât acest lucru înseamnă menţinerea lor. Apoi, masculul faţă de femelă este mai puternic în mod natural, iar cealaltă mai plăpândă; cel dintâi domină, cealaltă se supune. Toţi oamenii ar trebui să se afle în acest raport, anume toţi cei care se deosebesc ca sufletul faţă de corp şi omul faţă de fiară. Într-adevăr, aşa sunt toţi cei ce au drept sarcină o muncă fizică, şi acesta este cel mai bun folos al lor. Aceştia sunt sclavii naturali, iar pentru ei este mai bine să fie stăpâniţi după acelaşi principiu, asemenea celor pomenite anterior. Prin urmare, este în mod natural sclav cel ce poate fi al altcuiva (de aceea şi este al altcuiva) şi care ia parte la raţiune numai într-atât cât îi trebuie să o perceapă, dar să nu o aibă[8]. Alte vieţuitoare nici nu pot să perceapă raţiunea, ci doar se supun afectărilor. Utilitatea sclavilor se deosebeşte puţin de cea a animalelor domestice, căci şi unii, şi alţii oferă cu trupul lor ajutorul pentru cele necesare.

8. Aristotel raţionează aici conform practicii sale curente de gândire, în care devenirea realului presupune întotdeauna un intermediar între două specii date. Aşa cum aici există sclavul care percepe, dar nu are raţiune şi este intermediar între omul raţional şi vieţuitorul înzestrat cu sensibilitate, tot aşa, de exemplu, între minerale şi animale există plantele, care împrumută caracteristicile ambelor (*cf.*, de exemplu, principiul continuităţii naturii din *Istoria animalelor*, VIII, 1, 588b 6-16: „[Natura] trece atât de treptat de la neanimate la animate, încât continuitatea lor face ca graniţa dintre ele să fie imperceptibilă; şi există o specie de mijloc care aparţine ambelor ordini. Căci plantele urmează imediat după lucrurile neanimate; şi plantele diferă una de alta în gradul în care par că participă la viaţă. Căci această specie luată în ansamblu pare, în comparaţie cu alte corpuri, în mod clar animată; dar faţă de animale pare inanimată. Iar tranziţia de la plante la animale este continuă; pentru că cineva se poate întreba dacă unele forme de viaţă marine sunt animale sau plante, de vreme ce multe din ele stau lipite de roci şi pier dacă sunt separate de acestea”.

4. Analogia dintre relaţiile originare ale familiei şi pluralitatea guvernărilor politice (*Pol.*, I, 12, 1259a 36 – 1259b 6) : Există trei părţi ale administrării familiei, din care una este arta de a stăpâni, despre care s-a tratat mai înainte[9], apoi este aceea părintească, iar a treia este cea care ţine de cuplu. Atât asupra femeii, cât şi asupra copiilor se exercită o stăpânire ca şi asupra unor oameni liberi în ambele cazuri, deşi stăpânirea nu are loc în acelaşi fel, ci faţă de femeie ea <seamănă> cu puterea politică, pe când faţă de copii, ea <seamănă> cu puterea regală[10]. Bărbatul este mai degrabă dominant decât femeia, dacă nu a fost alcătuit contra naturii ; <la fel> este cel mai vârstnic şi mai desăvârşit faţă de cel mai tânăr şi mai necopt. Aşadar, în cazul celor mai multe guvernări politice, cel care stăpâneşte alternează cu cel care este stăpânit, deoarece se doreşte o egalitate naturală şi o lipsă totală de diferenţă.

5. Virtutea este relativă la relaţia dintre oameni (*Pol.*, I, 13, 1260a 4-23) : Tot aceeaşi cale este urmată şi în cazul sufletului, căci şi în el există prin natură ceva care stăpâneşte şi ceva care este stăpânit, având fiecare virtute, însă unul este dotat şi celălalt nu este dotat cu raţiune. Este limpede că şi alte lucruri se găsesc în aceeaşi situaţie, astfel încât cele mai multe stăpânesc sau sunt stăpânite în mod natural. Totuşi, într-un fel îl stăpâneşte omul liber pe sclav, în alt fel bărbatul pe femeie şi tatăl pe copilul său : deşi în fiecare există părţile sufletului, ele există în mod diferit. Sclavul nu are deloc facultatea voinţei, în vreme ce femeia are <voinţă>, deşi nu are autoritate, iar copilul are voinţă, deşi ea este nedecisă. În mod necesar, lucrurile stau la fel şi în privinţa virtuţilor etice. Este de presupus că ei participă la toate <aceste virtuţi>, dar nu în acelaşi fel, ci fiecare în vederea propriei sale funcţii. Din acest motiv, cei care conduc trebuie să deţină virtutea etică desăvârşită (căci funcţia

---

9. *Cf. Politica*, I, 3, 1253b 5-6.
10. Aristotel a reluat această problemă în *Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1160b 23 *sqq*. Totuşi, criteriul de diviziune este deosebit de un alt criteriu, care are în vedere părţile cetăţii (înţelese ca grupuri sociale dominante) – *cf. Politica*, IV, 3, 1289b 27. Cele două formule nu se exclud reciproc, deoarece primul criteriu poate viza esenţa unui tip de guvernământ, iar celălalt poate impune existenţa lui.

ei este conducătoare în sine, iar raţiunea are rol conducător), dar şi fiecare dintre ceilalţi <trebuie să o aibă> atât cât le revine, astfel încât este clar că toţi cei despre care am vorbit au nevoie de virtutea etică, deşi nu revine aceeaşi cuminţenie bărbatului şi femeii, nici curaj şi nici simţ al dreptăţii, aşa cum gândea Socrate[11], ci există un curaj propriu stăpânului şi un altul propriu slujitorului, şi la fel pentru toate celelalte.

6. Principiul proporţionalităţii inverse dintre unitatea şi coeziunea cetăţii (*Pol.*, II, 1-2, 1261a 11-21) : Apoi, scopul pe care <Socrate> spune că ar trebui să îl realizeze cetatea, aşa cum îl prezintă el de fapt, este contradictoriu[12], şi nici nu există o analiză a modului în care ar trebui el formulat. Eu spun însă că unitatea este pentru o cetate în cea mai mare măsură cel mai bun lucru ; aceeaşi ipoteză o asumă, de fapt, şi Socrate. Totuşi, este evident faptul că o unitate dusă prea departe şi realizată <complet> mai degrabă desfiinţează cetatea, deoarece în natura sa cetatea este plurală, iar dacă devine una, ea va fi mai degrabă o familie decât o cetate sau un om decât o familie. Nouă ni se pare că ar fi în mai mare măsură una familia decât cetatea şi un <om> decât familia. În consecinţă, dacă cineva este în stare să facă acest lucru, ar fi bine să nu îl facă, pentru că el ar distruge cetatea.

7. Elogiul proprietăţii private (*Pol.*, II, 5, 1263a 40 – b 14) : Pe urmă, nu există cuvinte pentru a spune cât de deosebită este plăcerea de a considera ceva ca fiind propriu. Dragostea pe care şi-o poartă fiecare nu este în van, ci este ceva natural. Egoismul însă este pe bună dreptate blamat, căci el nu înseamnă iubire de sine, ci este mai mult decât trebuie să iubim, tot aşa ca şi avarul, de vreme ce oricine iubeşte, precum se spune, fiecare dintre aceste lucruri. Este foarte plăcut, pe de altă parte, să fii amabil şi să porţi de grijă

---

11. *Cf.* Platon, *Menon*, 71a-73a, unde interesul lui Platon de a defini specia comună a virtuţii îl determina să afirme distribuţia egală a virtuţii pentru toţi cei care iau parte la ea.
12. Aristotel se referă în această frază, aşa cum rezultă din ultima parte a ei, la o imposibilitate logică a unui proiect constituţional, care rezidă în caracterul lui contradictoriu.

prietenilor, străinilor sau camarazilor, iar acest lucru se întâmplă dacă proprietatea este privată. Dimpotrivă, el nu are loc dacă se realizează o cetate prea unitară, iar pentru realizarea acestei <cetăţi unitare> sunt suprimate acţiunile a două virtuţi evidente: pe de o parte, cumpătarea în ceea ce priveşte femeile (căci este frumos să te abţii de la <femeia> aproapelui datorită cumpătării) şi, pe de altă parte, libertatea de a te folosi de bunuri. Aceasta pentru că nici nu poţi fi în mod vizibil liber, şi nici nu poţi realiza o faptă liberă <într-o asemenea cetate>, întrucât funcţia libertăţii constă în folosinţa bunurilor.

8. Coeziunea cetăţii şi ospeţele publice (*Pol.*, II, 5, 1263b 37-42): Însă fiinţa <cetăţii> trebuie să fie plurală, aşa cum s-a arătat mai înainte, din pricina educaţiei care realizează comunitatea şi unitatea. Este ciudat de ce acela care a propus o viitoare educaţie şi a considerat că cetatea va deveni virtuoasă datorită acesteia a luat în seamă, în vederea îndreptării, toate cele <de mai sus>, dar nu şi obiceiurile, filosofia şi legile[13], aşa cum legislatorii Lacedemoniei şi Cretei au realizat o comunitate prin ospeţele publice[14].

9. Critica încrederii în tradiţie (*Pol.*, II, 1268b 39 – 1269a 12): Legile arhaice sunt foarte simple şi barbare. Căci grecii purtau mereu arme la ei şi îşi vindeau reciproc femeile şi tot ceea ce s-a păstrat din legile vechi în vreun fel este cu totul simplist. De exemplu, la Cume există o lege privind crimele, conform căreia, dacă cel care acuză de crimă aduce un număr determinat de martori dintre rudele acuzatului,

---

13. Opoziţia remarcată de Aristotel are în vedere, pe de o parte, idealurile platoniciene înţelese ca proiect şi, pe de altă parte, „filosofia şi legile" deja existente, care constituie punctul de plecare al cărţilor următoare ale *Politicii*.
14. Ospeţele publice (numite în text andrii, syssitii, fiditii) au la bază principiile comunităţilor militare arhaice elene care reprezintă fundamentul organizării lor citadine (*cf.* J.P. Vernant, *Originile gândirii greceşti*, Symposion, Bucureşti, 1995, cap. I-II). Ospeţele publice au forme variate de la o cetate la alta, iar organizarea lor economică este analoagă organizării politice a cetăţii, deoarece participarea cetăţenilor la ele le stabileşte locul în cetate (*cf.* E. Lévi, *Grecia în secolul V, de la Clisthene la Socrate*, Teora, Bucureşti, 1998, pp. 152-154). Pentru tema originii ospeţelor publice într-un trecut mitic, vezi *Politica*, VII, 10, 1329a 40 *sqq.*

acesta din urmă este recunoscut ca vinovat de crimă. Dar, în general este căutată <legea> cea bună, şi nu cea tradiţională. S-ar putea ca primii <oameni>, fie că se născuseră din pământ[15], fie că au supravieţuit unui cataclism, să fi fost asemănători celor de rând şi prostimii, aşa cum se spune despre oamenii născuţi din pământ, aşa încât este nefiresc să rămânem la aşezămintele lor. Pe lângă ele, nu este prea bine să păstrăm neschimbate nici legile scrise. Căci, precum se petrece şi în cazul celorlalte tehnici, nici ordinea politică nu poate fi în totalitate aşternută în scris cu precizie, pentru că scrisul se referă la general, pe când faptele au un caracter particular[16].

10. Legătura dintre cetăţenie şi ospeţe publice la Sparta (*Pol.*, II, 9, 1271a 26-37) : Nici <reglementările> privind ospeţele comune, numite fiditii[17], nu sunt bune, aşa cum au fost ele legiferate de întemeietorul lor. Ar fi trebuit mai degrabă ca această întrunire să fie suportată de comunitate, aşa cum se petrece în Creta. Dimpotrivă, în Laconia, fiecare trebuie să îşi pună partea, iar pentru că unii sunt extrem de săraci şi nu pot suporta această cheltuială, se petrece contrariul a ceea ce dorise legislatorul. Căci el doreşte, pe de o parte, ca realizarea ospeţelor comune să fie democratică, deşi felul în care ele sunt legiferate le face să fie prea puţin astfel. Nu este, aşadar, uşor pentru cei foarte săraci să ia parte la ele, iar definiţia cetăţeniei este formulată tradiţional, astfel încât cei care nu reuşesc să realizeze aceste <ospeţe comune> nici nu iau parte la cetăţenie.

11. Legătura dintre bunăstare şi răgaz la Sparta (*Pol.*, II, 11, 1273a 22 – b 8) : Regimul cartaginezilor se îndepărtează foarte mult de aristocraţie în privinţa unei idei răspândite între cei mulţi : ei

15. Mitul revine frecvent în cultura greacă : *cf.* Hesiod, *Munci şi zile,* v. 108, Platon, *Menexenos*, 137d, *Banchetul*, 191b *sqq.* etc).
16. Aristotel a reluat în cuprinsul *Politicii* într-o discuţie amănunţită problema raţionalităţii politice, care nu are ca obiect exclusiv nici universalul, nici doar particularul, ci aminteşte mai curând de celebra raţionalitate practică (φρόνησις) din *Etica Nicomahică*, VI, 5. *Cf. Politica*, 1287a 27 *sqq.*, dar şi Pierre Aubenque, „Théorie et pratique politique chez Aristote", în *La Politique d'Aristote*, Fondation Hardt, Vandœuvres Genève, 1964, pp. 97-114.
17. *Cf.* E. Levi, *op.cit.*, p. 157 : de exemplu, sistemul lui Lycurg prevede împărţirea cetăţenilor în 15 fiditii cu câte 400 sau 200 de persoane.

sunt de părere că magistraţii nu trebuie aleşi după merit, ci după criteriul averii, fiind imposibil ca nevoiaşul să aibă parte de răgaz şi să poată stăpâni. Dar dacă alegerea făcută după avere este oligarhică, iar alegerea făcută după virtute înseamnă aristocraţie, atunci aceasta ar reprezenta un al treilea tip de regim, potrivit căruia este alcătuită constituţia cartaginezilor. Ei îşi aleg <magistraţii> ţinând cont de aceste două <regimuri>, mai ales în cazul celor mai importante, adică al regilor şi al strategilor. Totuşi, trebuie să luăm drept o eroare a legislatorului această îndepărtare de la aristocraţie, pentru că una dintre cele mai necesare măsuri, de la bun început, este asigurarea răgazului şi a bunăstării celor mai buni, nu numai atunci când sunt la putere, ci şi atunci când sunt oameni de rând. Dar, dacă trebuie avută în vedere bunăstarea care conduce la răgaz, este greşit ca magistraturile cele mai importante, regalitatea şi strategia, să fie de vânzare. Căci o asemenea lege valorifică mai degrabă bogăţia decât virtutea şi determină întreaga cetate să fie dornică de avere. Dar dacă există ceva care este considerat de putere ca fiind demn, este necesar ca şi opinia celorlalţi să se alăture acesteia. Acolo unde virtutea nu este cinstită în mare măsură, acolo nu există astfel o constituţie aristocratică certă. Este logic ca aceia care au cumpărat <o magistratură> să se obişnuiască să câştige, de vreme ce ei au ajuns la putere ruinându-se. Căci este bizar ca un om de seamă, dar sărac să vrea să câştige, pe când un nemernic să nu aibă de gând <aceasta>, fiind păgubit. De aceea este necesar să guverneze cei care sunt în mai mare măsură să o facă. Dar, chiar dacă legislatorul lasă deoparte sărăcia celor de seamă, este mai bine ca să se îngrijească în perioada magistraturii de răgazul lor.

12. Definiţia cetăţeanului (*Pol.*, III, 1, 1275a 18 – 1275b 4): E limpede ce spunem: cercetăm cetăţeanul într-un sens absolut[18],

18. Acest sens „absolut" este esenţial pe de o parte, pentru că el se referă la cetăţeanul nealterat, dar şi întrucât definiţia unui cetăţean depinde adesea de formula constituţională în care el trăieşte (*cf.* III, 1 1275b 4-5). Dacă cetăţeanul ar fi fost considerat aici într-un sens relativ, definiţia nu mai putea să aplice cu succes principiul anteriorităţii actului faţă de potenţă (*cf. Metafizica*, IX, 8), întrucât defineşte cetăţeanul (potenţa cetăţii) prin actul lui funcţional (cetatea ca act al cetăţeanului), tot aşa cum a spus, în Cartea I, că cetatea este anterioară individului (1253a 18-20).

pe acela al cărui statut nu trebuie îndreptat cu nimic. Pe urmă, în privinţa celor care au fost lipsiţi de drepturi sau au fost exilaţi, există aceleaşi dificultăţi şi soluţii. Cetăţeanul în sens absolut nu se poate defini în nici un fel mai bine decât prin participarea la o funcţie de judecată sau de magistratură. Dintre magistraturi, unele sunt desemnate pe o singură perioadă de timp, astfel încât nu este permis ca ele să fie împlinite de acelaşi individ de două ori, pe când altele sunt definite pe o perioadă de timp limitată. Există însă şi unele nelimitate, ca de pildă aceea de judecător sau de membru al adunării. S-ar putea însă replica repede faptul că aceştia nu sunt magistraţi şi nu iau parte, din acest motiv, la putere, chiar dacă este ridicol să nu recunoşti magistratura în cazul celor care sunt cei mai puternici. Dar această distincţie este inutilă, deoarece sensul ei se referă numai la cuvinte, deoarece nu există un termen pentru judecător şi pentru membrul adunării, care să îi desemneze pe amândoi în acelaşi timp. Să propunem drept denumire, de pildă, „magistratură nedeterminată"[19], căci noi îi recunoaştem drept cetăţeni pe cei care participă astfel < la putere >. Aşadar, cam aceasta este cea mai potrivită definiţie pentru toţi cetăţenii pe care i-am numit. Nu trebuie omis faptul că lucrurile ale căror subiecte se deosebesc după specie, iar dintre ele unul este prim, celălalt secund, şi aşa mai departe, nu au absolut nimic în comun prin ele însele sau au prea puţin[20]. Noi sesizăm faptul că cetăţile se deosebesc reciproc după specie, unele fiind posterioare,

---

19. Caracterul nedeterminat al conceptului propus de Aristotel are un sens restrâns, care revine la faptul că magistratura specifică cetăţeanului este funcţia deliberativă şi cea judiciară, la care el participă în grup, şi nu individual. De asemenea, conceptul are şi un sens extins, adică Aristotel formează un concept care slujeşte definirii cetăţeanului prin participarea la orice magistratură în genere.

20. Principiul după care lucrurile perfecte sunt anterioare celor deviante este greu de regăsit în definiţiile aristotelice ale anteriorului şi posteriorului din *Metafizica*, V, 11, 1018b-1019a, dacă le înţelegem pe fiecare dintre aceste constituţii drept nişte actualităţi. Dar dacă le considerăm pe cele deviante drept potenţialităţi neelaborate suficient ale celorlalte (deşi această interpretare nu este autorizată de textul aristotelic), am putea apropia sensul anteriorităţii din pasajul de faţă de anterioritatea după substanţă (*Metafizica*, V, 11, 1019a 3-4) unde realităţile anterioare altora sunt cele cu un caracter mai independent decât altele. Or, tocmai acesta este scopul unei comunităţi politice.

altele anterioare : cele greşit întocmite şi deviante sunt posterioare celor întocmite fără greşeală. Va reieşi mai târziu cum le numim noi pe cele deviante, astfel încât şi cetăţeanul va fi diferit, potrivit fiecărui tip de constituţie.

13. Raportul dintre omul singular şi cetăţeanul ca produs al comunităţii (*Pol.*, III, 4, 1276b 16-36) : În urma celor spuse acum, urmează să cercetăm dacă virtutea bărbatului ales şi aceea a cetăţeanului destoinic trebuie considerate ca fiind acelaşi lucru sau sunt diferite. Dar dacă este întreprinsă o asemenea cercetare, trebuie luat mai întâi un exemplu de cetăţean pentru ce anume reprezintă <această valoare>. La fel cum un corăbier face parte dintr-o comunitate, tot aşa spunem şi despre cetăţean. Chiar dacă funcţiile sunt diferite printre corăbieri, căci unul este vâslaş, altul este căpitan, altul este timonier, iar altul primeşte un alt titlu de acest fel, este evident că există o definiţie a virtuţii foarte riguroasă care este proprie fiecăruia în parte. Dar, pe de altă parte, li se va potrivi tuturor şi <un nume> comun. Căci siguranţa navigaţiei cade în sarcina tuturor şi fiecare dintre corăbieri doreşte acest lucru. În fond, la fel este şi cazul cetăţenilor, chiar dacă ei sunt inegali, totuşi siguranţa <cetăţii> cade în sarcina comunităţii, iar comunitatea reprezintă constituţia. Din acest motiv este necesar ca virtutea cetăţeanului să fie raportată la constituţie. Aşadar, dacă există mai multe specii de constituţie, este evident că nu poate exista o virtute unică şi desăvârşită a cetăţeanului destoinic, deşi spunem că un bărbat este bun potrivit unei virtuţi desăvârşite. Dar desigur că este posibil un cetăţean destoinic, fără ca virtutea lui să fie alcătuită după criteriul bărbatului ales[21]. **(*Ibidem*, III, 1278a 40 – b 5 : „Soluţia dilemei") :** Din cele spuse reiese dacă trebuie să considerăm că <virtutea> bărbatului ales şi aceea a cetăţeanului sunt identice sau diferite : în unele cetăţi, ele sunt identice, în altele sunt diferite ; în

21. Traducem sintagma greacă prin expresia „bărbat ales", deşi textul neglijează distincţia terminologică de la începutul capitolului. Principiul enunţat aici de Aristotel include sfera bărbaţilor aleşi în aceea a cetăţenilor destoinici, în sensul că o cetate bună poate face buni cetăţeni chiar din bărbaţi care nu au un caracter ales, prin intermediul deprinderilor şi al educaţiei. Această observaţie restrânge sensul identităţii enunţate la 1288a 38-39.

primul caz, <această virtute> nu se referă la toţi, ci la omul politic şi la cel care este stăpân sau care poate fi stăpân, prin el însuşi sau împreună cu alţii, peste administrarea treburilor comune.

14. Generarea constituţiilor după numărul conducătorilor (*Pol.*, III, 7, 1279a 21 – b 10): După ce au fost analizate acestea, urmează să se cerceteze constituţiile, câte sunt ele la număr şi care anume[22]. Mai întâi cele care sunt drepte, pentru că deviaţiile vor deveni evidente de îndată ce acestea vor fi definite. Pentru că guvernarea şi constituţia semnifică acelaşi lucru, deoarece guvernarea reprezintă conducerea cetăţilor, este necesar ca această conducere să fie realizată fie de un singur <individ>, fie de către cei puţini, fie de către mai mulţi. Pe de o parte, când acest <individ> unic, sau cei puţini, sau cei mulţi exercită puterea în vederea interesului comun, atunci aceste constituţii sunt în mod necesar drepte. În schimb, dacă <acţiunea are loc în vederea interesului> particular al acelui <individ> unic, sau a celor puţini, sau a celor mulţi, <constituţia> este deviantă, deoarece în acest caz fie trebuie spus că cetăţenii nu participă <la viaţa publică>, fie că ei trebuie să ia parte <la ea> în vederea vreunui folos.

Dintre monarhii, noi obişnuim să o numim „regalitate" pe cea care are în vedere avantajul public. Dintre <constituţiile în care conduc> cei puţini, dar mai mulţi decât unul, <noi o numim> „aristocraţie" fie pe aceea în care conduc cei ce sunt mai buni, fie pe aceea în care se urmăreşte binele maxim pentru cetate şi pentru cei care formează comunitatea ei. Când sunt mai mulţi cei ce guvernează în vederea avantajului comun, atunci ea poartă numele comun al tuturor constituţiilor, <anume> „regim constituţional"[23]. Este corect aşa, pentru că se întâmplă ca un <individ> sau un număr

22. O împărţire identică celei prezente, dar mai detaliată, se află în *Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1160a 32-36.

23. Aristotel are în vedere prin această expresie un regim aparte de care se ocupă în Cartea a IV-a, cap. 8-9, care este în aceeaşi măsură o specie a constituţiei, ca şi regalitatea sau aristocraţia. Faptul că ea poartă numele comun al tuturor constituţiilor nu pare să asume deloc statutul de gen proxim al tuturor, ci denumirea lui să fie accidentală. În *Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1160a 36, ea poartă denumirea de *timocraţie*.

restrâns să se distingă prin virtute, dar pentru mai mulţi este dificil să corespundă perfect întregii virtuţi, cu excepţia mai ales a virtuţii războinice, pentru că aceasta este prezentă în cazul multora. Din acest motiv, într-o asemenea constituţie, războinicii sunt conducători, iar cei care deţin arme participă la <conducere>. Din cele spuse, constituţiile deviante sunt: tirania în cazul regalităţii, oligarhia în cazul aristocraţiei, iar democraţia în cazul regimului constituţional. Tirania reprezintă o monarhie îndreptată în avantajul monarhului, oligarhia – în avantajul celor înstăriţi, iar democraţia – în avantajul celor săraci; dar nici una dintre acestea nu are în vedere deloc avantajul comun.

15. Prietenia ca esenţă a comunităţii politice (*Pol.*, III, 9, 1280b 31 – 1281a 2): Deşi toate acestea sunt necesare pentru ca o cetate să existe, totuşi cetatea încă nu există dacă toate acestea se realizează, ci <o cetate> este o comunitate ce are drept scop viaţa bună, urmărind viaţa independentă şi desăvârşită, atât a familiei, cât şi a clanului. Desigur, ea nu este una şi aceeaşi fără cei care locuiesc pe acelaşi teritoriu şi încheie reciproc căsătorii. Aşa se nasc în cetăţi alianţele, fratriile, riturile sacre şi aspectele vieţii în comun. Acestea sunt rezultatul prieteniei[24], iar prietenia este alegerea vieţii în comun. Scopul cetăţii este viaţa bună şi acestea <de mai sus> există în vederea <aceluiaşi> scop, iar cetatea reprezintă comunitatea clanurilor şi a satelor în vederea unei vieţi desăvârşite şi independente. Aceasta înseamnă, aşa cum am spus-o, o viaţă bună şi fericită.

16. Locul politicii între celelalte ştiinţe (practice) şi dreptatea ca obiect al ei (*Pol.*, III, 12, 1282b 14-23): În toate ştiinţele şi artele scopul este binele; <binele> cel mai mare se află în cel mai înalt grad în <ştiinţa> suverană asupra tuturor, şi aceasta este

24. Prietenia pare să fie pentru Aristotel determinaţia fundamentală a existenţei citadine, care permite trecerea de la viaţă la viaţa cea bună (*cf.* *Etica Nicomahică*, VIII, 1, 1153a 23, pentru sensul acestei distincţii, împreună cu nota 1 a acestei cărţi a *Eticii Nicomahice* pentru bibliografia problemei). Ea întemeiază viaţa politică şi omul ca vieţuitor politic. Conceptul pare să se refere la legătura de solidaritate dintre cetăţeni realizată în numele existenţei în comun. *Cf.* şi Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, p. 179, cap. „Sur l'amitié chez Aristote".

ştiinţa[25] politică[26], iar binele politic este dreptatea, adică avantajul comun. De aceea, tuturor li se pare că dreptatea este un fel de egalitate, iar aceştia sunt de acord până la un anume grad cu cele spuse în tratatele filosofice în care se discută probleme de etică, anume ce este şi la cine se referă dreptatea, iar acolo se spune că ea trebuie să fie egalitatea celor egali[27]. Dar nu trebuie lăsat deoparte modul în care există egalitatea şi modul în care există inegalitatea, pentru că aici se află o dificultate a filosofiei politice.

17. Necesitatea eliminării omului excepţional (*Pol.*, III, 13, 1283a 3-11) : Însă dacă există vreunul sau mai mulţi decât unul, dar care să nu fie totuşi capabili să umple întreaga cetate, care să se distingă printr-un exces al virtuţii, astfel încât ea să nu fie comparabilă cu virtutea tuturor celorlalţi, şi nici aptitudinea politică a acestora să nu < fie comparabilă > cu a celorlalţi, fie că ei sunt mai mulţi, fie că este unul singur, în nici un caz aceştia nu trebuie să fie consideraţi o parte a cetăţii. Ei ar fi nedreptăţiţi de către cei care i-ar considera egali, deoarece ei sunt egali potrivit aptitudinii politice şi a virtuţii, căci un asemenea <om> ales ar fi ca un zeu între oameni.

---

25. Deşi am tradus acelaşi termen (δύναμις) cu „aptitudine" (III, 12, 1282b 31), deoarece era însoţit de termenul de ştiinţă, cursivitatea sensului frazei ne constrânge să folosim aici termenul propriu-zis de ştiinţă, chiar dacă în sens riguros este vorba despre o ştiinţă în genere posibilă. Nu trebuie omis nici faptul că Aristotel se referă la ἡ πολιτικὴ δύναμις cu sens de φιλοσοφία πολιτικὴ (III, 12, 1282b 23), dar nici faptul că tratatul *Despre suflet*, II, 5, 417a 21 *sqq.* enunţă trei sensuri ale ştiutorului, dintre care primul este ştiutorul în pură posibilitate, de pildă omul care poate învăţa gramatica (sau, putem spune, ştiinţa politică), ceea ce autorizează indirect opţiunea noastră.
26. Sensul acestei ierarhii nu trebuie înţeles ca o superioritate absolută a filosofiei politice, deoarece nu trebuie ignorat faptul că ne aflăm totuşi pe terenul ştiinţelor practice, din care fac parte etica, economia şi politica, tot aşa cum din ştiinţele teoretice fac parte fizica, matematica şi filosofia primă. Pasajul de faţă ni se pare însă deosebit de valoros, deoarece el afirmă o analogie între politică şi filosofia primă, întrucât fiecare dintre ele sunt suverane în tipul de clasificare a cunoaşterii în care apar. Analogia dintre tema fiinţei şi tema cetăţii reprezintă, în acest caz, una dintre lecturile posibile şi profitabile ale *Politicii*.
27. *Cf.* *Etica Nicomahică*, V, 3, 1131a 20-25, în privinţa raporturilor de egalitate convertibile între relaţiile dintre persoane şi relaţiile dintre lucruri.

18. Disputa superiorităţii între om şi lege (*Pol.*, III, 15, 1286a 7-34) : Punctul de plecare al cercetării este <întrebarea> dacă e mai bună conducerea realizată de cel mai bun bărbat sau de către cele mai bune legi. Cei care consideră că este mai folositoare regalitatea sunt de părere că legile nu rostesc decât universalul, dar nu au incidenţă asupra cazului particular, astfel că, într-o anume artă, este permisă îndepărtarea de la puterea exercitată de regulile scrise[28]. Chiar şi în Egipt le este permis medicilor să se abată timp de patru zile <de la prescripţii>, dar, dacă o fac mai repede, aceasta este pe socoteala lor. Rezultă din acest motiv că nu există o cetate desăvârşită urmând reguli scrise şi legi, ci este necesar ca guvernanţii să se supună regulii universale, iar cel ce nu este supus unei pasiuni este în general mai bun decât cel ce o deţine natural. Or, în lege nu există aşa ceva, şi de aceea este necesar ca întregul suflet omenesc să o reţină. Dar în aceeaşi măsură s-ar părea că un om va putea delibera mai bine în privinţa lucrurilor particulare. Este evident că acesta este în mod necesar legiuitorul şi că el alcătuieşte legi, dar ele nu trebuie să domnească în <constituţiile> deviante, ci în celelalte. Însă în măsura în care legea este incapabilă să decidă în totalitate sau cu succes, este oare necesar să conducă toţi sau unul singur ? Căci şi cei care se adună la un moment dat judecă şi deliberează şi decid, iar toate aceste decizii se referă la cazuri particulare. Câte unul considerat în parte este totodată mai rău decât un asemenea <om unic>, dar cetatea este compusă din mai mulţi,

---

28. În *Etica Nicomahică*, VI, 5, Aristotel postulase existenţa unei facultăţi de cunoaştere practică (φρόνησις), pe care am tradus-o constant în cuprinsul *Politicii* cu „înţelepciune practică", evitând traducerea latină cu *prudentia*, care ar fi generat confuzii semantice. Aristotel înţelege prin această înţelepciune practică „un habitus al acţiunii însoţit de raţiune adevărată", adică o deprindere realizată prin experienţa asocierii regulii universale cu evenimentul individual al eticii. Problema pe care o pune Aristotel în acest pasaj este de maximă importanţă pentru teoria aristotelică a comunităţii politice : a aplica legea corect, adică a încorpora cu succes universalul în particular reprezintă misiunea conducătorului, fie că este vorba despre rege, fie că este vorba despre *demos*. Pentru problematica cunoaşterii practice, *cf.* întreg cuprinsul capitolului 16, dar şi P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, precum şi P. Aubenque, „Théorie et pratique politique chez Aristote", în AA. VV., *La Politique d'Aristote*, Fondation Hardt, Genève, 1965, pp. 97-115.

tot aşa cum un ospăţ la care contribuie mai mulţi este mai reuşit decât cel <organizat> de unul singur[29]. Din acest motiv, o mulţime numeroasă judecă mai bine decât un singur <om> de felul acesta. Apoi, o mulţime este mai dificil de corupt: asemenea unui volum mare de apă, tot aşa şi mulţimea este mai greu de corupt decât un număr restrâns.

19. Aplicarea legii şi înţelepciunea practică (*Pol.*, III, 16, 1287a 23-31): Dar, pe de altă parte, nici un om nu ar putea cunoaşte lucrurile pe care legea pare incapabilă să le clarifice. Însă legea îi face pe magistraţii ce au fost suficient educaţi să judece şi să dispună printr-o foarte dreaptă judecată de cele rămase <neclare> şi ea le încredinţează acestora corectarea a ceea ce li s-ar părea că este mai bine în experienţă decât cele deja întocmite <de lege>. Cel care pretinde ca raţiunea să fie conducătoare pare că doreşte ca zeul să conducă împreună cu legile, dar cel ce doreşte o guvernare a omului adaugă la aceasta şi <o guvernare> a fiarei.

20. Cele trei surse ale conceperii unei constituţii (*Pol.*, IV, 1, 1288b 22 – 1289a 1): Astfel reiese că, şi în cazul constituţiei, există una şi aceeaşi ştiinţă ce studiază care este cea mai bună <constituţie> şi cum ar fi ea dacă s-ar alcătui mai ales după voinţa noastră, fără ca nimic exterior să o zădărnicească, şi care ar fi cea potrivită anumitor cetăţeni. Fiindcă pentru mulţi este cu neputinţă realizarea celei mai bune constituţii, legislatorul şi omul politic adevărat nu trebuie să lase deoparte nici constituţia cea mai valabilă într-un sens absolut, dar nici pe cea mai bună dintre cele disponibile. Iar în al treilea rând, <să nu o lase deoparte nici> pe cea deja existentă[30], deoarece este necesară examinarea acestei <constituţii>

29. *Cf. Politica*, III, 11, 1281b 3, unde Aristotel formulase acelaşi exemplu. În schimb, în pasajul de faţă, el slujeşte pentru a susţine argumentul conform căruia acţiunea majorităţii poate fi o bună mediere între legea universală şi cazul particular al unei situaţii.

30. Prin expresia ἐξ ὑποθέσεως credem că Aristotel are în vedere în acest pasaj trei grade de realitate ale unei constituţii, anume una absolut posibilă, apoi una pe care faptele o fac posibilă, apoi una dată, însă eronată. Acestea fac obiectul studiului legislatorului, iar „bunul legislator" ar trebui să le aibă în vedere pe fiecare în parte. Din acest motiv, credem că expresia noastră înseamnă

date, a modului său originar de naştere şi a modului în care ea se menţine vreme îndelungată, de îndată ce a fost realizată. Mă refer la situaţia în care se întâmplă ca o cetate nici să nu fie condusă prin cea mai bună constituţie, nici să nu aibă mijloacele de existenţă necesare, şi nici <o constituţie> posibilă dintre cele disponibile, ci să aibă mai degrabă una eronată. Pe lângă acestea, <respectiva ştiinţă> trebuie să ştie care este <constituţia> aplicabilă în cea mai mare măsură în toate cetăţile, întrucât cei mai mulţi dintre cei care s-au ocupat de constituţie, deşi s-au exprimat bine în alte privinţe, au neglijat aspectul util. Fiindcă nu trebuie studiată doar cea mai bună, ci şi aceea posibilă, mai accesibilă şi mai comună tuturor <cetăţilor>[31]. În schimb, unii o cercetează numai pe aceea care este mai presus şi necesită mai multe mijloace <de realizare>, iar alţii se referă la constituţia care este în mai mare măsură comună şi, respingându-le pe cele existente, elogiază constituţia laconiană sau pe vreo alta. **(*Ibidem*, IV, 3, 1290a 14-23: „Bipolaritatea constituţiilor"):** S-ar părea că ar exista mai cu seamă două <constituţii>, tot aşa cum se spune despre vânturi, că unele sunt din nord, iar altele sunt din sud[32], pe când celelalte sunt deviaţii ale acestora. Tot aşa există două <tipuri> de constituţie, democraţia şi oligarhia. Căci aristocraţia este considerată o specie a oligarhiei, ca şi cum ea ar fi o

„dată ca presupoziţie existentă", „deja dată", „disponibilă ca fundament al intervenţiilor legislatorului". Termenul ὑπόθεσις este folosit în *Politica* în două sensuri : unul este de „realitate dată drept fundament real", altul este cel de „fundament ipotetic" (de exemplu, situaţia de faţă şi, respectiv, ocurenţa de la VI, 2, 1317a 40). În fiecare caz, termenul nu desemnează prin esenţă caracterul *ipotetic* al unei situaţii, ci caracterul ei de *fundament* în raport cu o întemeiere dorită.

31. Pasajul certifică faptul că Aristotel nu a avut niciodată în vedere o constituţie „ideală", în sensul în care o viza Platon, ca pe un produs pur al minţii care să poată fi aplicat unei populaţii. Taxonomia aristotelică stabileşte drept sarcină a ştiinţei politice distincţia dintre constituţiile eronate, cele dorite şi cele posibile, care sunt intermediare între primele două.

32. Sensul acestei comparaţii are în vedere o taxonomie categorică a constituţiilor după liniile lor directoare de la care se abat mai mult sau mai puţin, aşa cum vânturile de nord, ca şi vânturile din sud au mai multe variante deviante. Din acest motiv, nu am preferat varianta transliterată (*boreas* şi *notos*), ci am indicat prin perifrază direcţia din care vin ele. Tema grupării vânturilor reapare, cu referinţă la igiena cetăţii, în *Politica*, VII, 11, 1330a 38 *sqq.*

oligarhie anumită, pe când regimul constituţional <este considerat> drept o democraţie, tot aşa cum între vânturi zefirul este din nord, iar eurosul este din sud. În acelaşi fel stau lucrurile în privinţa armoniilor, aşa cum spun unii. Căci şi acolo se spune că există două <moduri>, unul dorian şi altul frigian, şi unele acorduri se numesc doriene, iar celelalte frigiene. Există deci obişnuinţa de a considera astfel constituţiile.

21. Elogiul medietăţii (*Pol.*, **IV, 11, 1295b 14-39**): Pe lângă acestea, cei care au un exces de prosperitate, de forţă, de bogăţie, de prieteni şi de altele asemenea, nici nu doresc şi nici nu se pricep să se supună, iar atitudinea le vine de acasă, din copilărie, căci din cauza aroganţei lor, ei nu sunt obişnuiţi să se supună nici măcar prin şcoli. În schimb, cei care sunt excesiv de lipsiţi de acestea sunt chiar mizeri. Astfel, unii nu se pricep să conducă, ci doar să fie conduşi ca nişte sclavi, pe când alţii nu ştiu să se supună nici unei conduceri, ci doar să conducă despotic. Aşa nu se naşte o cetate de oameni liberi, ci una de sclavi şi de stăpâni, dintre care unii sunt invidioşi, iar ceilalţi sunt dispreţuitori. Or, aceasta se îndepărtează mult de prietenia şi comunitatea politică, deoarece o comunitate are un caracter prietenesc, pentru că nimeni nu doreşte să urmeze o cale comună cu duşmanii. Cetatea urmăreşte să fie compusă mai cu seamă din cei egali şi cei asemenea, iar acest lucru li se petrece mai ales celor de condiţie medie, astfel încât este necesar să fie cel mai bine condusă cetatea despre care spunem că are componente naturale politice. Iar dintre cetăţeni, aceştia sunt cei aflaţi în cea mai mare siguranţă, pentru că nici ei nu doresc bunurile semenilor, precum săracii, nici alţii pe al lor, aşa cum doresc săracii bunul celor înstăriţi. Iar pentru că ei nici nu îndură, nici nu provoacă uneltiri, duc o viaţă lipsită de primejdie. De aceea, prea bine declama Phocylide: „multe sunt cele mai bune în mijloc, iar la mijloc voiesc a fi în cetate". Este deci evident că cea mai bună comunitate politică are loc datorită celor de condiţie medie, iar cetăţile în care cei de condiţie medie sunt numeroşi pot fi bine conduse, căci ei sunt mai puternici decât celelalte două <extreme>, ori de nu, <cel puţin> decât una dintre ele. Instituirea celor de condiţie medie are o influenţă şi împiedică apariţia exceselor contrare.

22. Principiul celor trei puteri constituţionale (Pol., IV, 14, 1297b 37 – 1298a 3) : Să vorbim acum despre cele care urmează relativ la fiecare <constituţie> atât în general, cât şi în particular, luând ca punct de plecare pe cel adecvat acestora. Toate constituţiile au trei părţi pentru care bunul legislator trebuie să gândească, în fiecare caz, ce anume este avantajos. Dacă acestea merg bine, în mod necesar merge bine şi constituţia, iar între constituţii există deosebiri în măsura în care aceste <părţi> se deosebesc. Una dintre deosebiri este deliberarea celor comune, a doua se referă la magistraturi (ea stabileşte cine trebuie să fie suveran şi peste ce anume şi cum trebuie să se realizeze alegerea acestora), iar a treia este funcţia judecătorească.

23. Trăsăturile tiraniei (*Pol.*, V, 10, 1311a 2-19) : Însă tiranul, cum am afirmat de multe ori[33], nu are în vedere nimic din cele comune, cu excepţia interesului unui profit propriu. Scopul tiranului este huzurul, pe când cel al regelui este binele. Din acest motiv, tiranul urmăreşte sporirea averilor, pe când regele caută mai degrabă creşterea onoarei. Apoi, garda regală se compune din cetăţeni, pe când garda tiranului – din străini. Este evident că tirania adună relele democraţiei şi ale oligarhiei : de la oligarhie <a preluat> faptul că bogăţia este un scop, aceasta fiind o necesitate pentru întreţinerea gărzii şi a vieţii de plăcere, precum şi faptul de a nu se încrede niciodată în mulţime, de unde şi interdicţia de a purta arme. Defăimarea mulţimii, alungarea din cetate şi risipirea ei reprezintă ceva comun ambelor <regimuri>, atât oligarhiei, cât şi tiraniei. De la democraţie, <tirania a preluat> conflictul cu elitele şi faptul de a-i nimici pe ascuns sau pe faţă, de a-i exila, deoarece sunt rivali şi obstacole în calea puterii, căci în ei se întâmplă să îşi aibă originea comploturile, atunci când unii dintre ei doresc puterea, iar alţii doresc încetarea sclaviei.

24. Precepte pentru menţinerea tiraniei (*Pol.*, V, 11, 1313a 33 – b 33) : Menţinerea tiraniilor provine însă din două surse total opuse, dintre care una este cea tradiţională şi conform căreia îşi exercită puterea majoritatea tiranilor. Se spune că Periandros din

33. *Cf.*, de exemplu, *Politica*, III, 7, 1279b 6-7.

Corint a instituit multe dintre aceste măsuri, dar multe altele au fost împrumutate de la puterea persană. Există însă şi prescripţii vechi în vederea menţinerii tiraniilor, atât cât este posibil: împiedicarea oamenilor superiori, îndepărtarea celor inteligenţi, interzicerea ospeţelor publice, a asociaţiilor, a educaţiei şi a altora de felul acesta. Apoi, să se păzească <tiraniile> de tot ceea ce conduce de obicei la inteligenţă şi încredere. Să fie interzise şcolile şi să nu se ivească nici o altă formă de discuţie culturală[34], ci să se depună toate eforturile pentru ca nici un cetăţean să nu îi cunoască pe ceilalţi, deoarece cunoaşterea conduce mai degrabă la încredere reciprocă. Apoi, locuitorii să stea întotdeauna la vedere şi să îşi petreacă vremea pe la uşile <palatului>. Căci în acest fel ei nu ar face nimic pe acuns şi, fiind mereu în sclavie, se vor obişnui cu umilinţa. Şi alte măsuri de felul acesta se găsesc la tiraniile persane şi la cele barbare, pentru că toate au aceeaşi putere. Apoi, să se depună un efort pentru a nu lăsa nesupravegheat ce anume poate spune sau săvârşi vreunul dintre supuşi, ci să existe spioni, cum erau la Siracusa aşa-numitele turnătoare, precum şi iscoadele trimise de Hieron peste tot acolo unde era vreo adunare sau vreo conversaţie. Pentru că se vorbeşte mai pe ocolite când există teama de aceştia, iar atunci când se vorbeşte totuşi pe faţă, faptul <are şanse> mai mici de a rămâne ascuns. Apoi, trebuie să fie asmuţiţi unii contra altora, să existe intrigi ale prietenilor faţă de prieteni, ale demosului faţă de elite, iar ale celor bogaţi între ei înşişi. Pe urmă, revine tiraniei să îi sărăcească pe supuşi, pentru ca ei să nu poată întreţine o gardă şi, preocupaţi de cele cotidiene, să nu aibă răgazul de a unelti. Model pentru aşa ceva sunt piramidele din Egipt, monumentele Cypselizilor, templul din Olympia ridicat de pisistraţi şi, dintre cele de la Samos, lucrările lui Polycrate. Toate acestea deţin puterea de a-i face indisponibili şi săraci pe cei supuşi. Pe urmă, este creşterea impozitelor, precum la

34. Traducerea noastră este discutabilă şi urmează mai degrabă plauzibilitatea decât o certitudine. O traducere alternativă putea evita sensurile derivate ale lui σχολάζειν astfel: „să fie suprimat răgazul şi să nu se ivească vreo altă formă de conversaţie care presupune răgazul". Aspectul este important, pentru că el valorifică sensurile multiple ale acestui cuvânt-cheie al *Politicii,* anume „ răgazul – σχολή ", condiţie fundamentală a omului liber şi a vieţuitorului politic (pentru sensul răgazului în tratatul lui Aristotel, *cf.* studiul nostru dedicat termenului din acest volum).

Syracusa din vremea lui Dionysios, unde <acesta> a adunat la sine în cinci ani toate averile. Apoi, un tiran este şi un provocator de războaie, ceea ce îi face pe <cetăţeni> preocupaţi şi dornici de conducător. Iar dacă regalitatea se salvează prin intermediul prietenilor, o tiranie <se salvează> mai degrabă prin neîncrederea în prieteni, în sensul că, deşi toţi vor să o distrugă, mai ales lor le stă aceasta în putere. ***(Ibidem*, 1314a 15-29) :** La drept vorbind, toate acestea se împart în trei tipuri, căci tirania urmăreşte trei scopuri. Unul este umilirea supuşilor, pentru că nici un suflet umil nu va unelti. Al doilea este realizarea unei suspiciuni reciproce, pentru că o tiranie nu se va prăbuşi mai înainte de a se încheia o înţelegere reciprocă a unor <supuşi>. Din acest motiv, <tiranii> luptă contra elitelor, căci îi consideră dăunători puterii, nu numai întrucât ei nu consideră că este demn să fie conduşi despotic, ci şi datorită încrederii pe care o au în sine şi în ceilalţi şi pentru că nu ar denunţa pe vreunul dintre ei sau dintre ceilalţi. În al treilea rând, <o tiranie urmăreşte ca supuşii> să fie incapabili de acţiune, deoarece de la cei incapabili nimeni nu aşteaptă nimic, astfel încât ei nu vor răsturna tirania, întrucât nu le stă în putere. Iată aşadar cele trei ţinte spre care se îndreaptă voinţa tiranului, iar toate actele lui le presupun: suspiciunea reciprocă, incapacitatea de acţiune şi umilirea.

25. Constituţia şi viaţa optimă (*Pol.*, VII, 1, 1323a 12-22) : Pentru a întreprinde o cercetare adecvată asupra celei mai bune constituţii, este necesară mai întâi o definire a celui mai de preţ mod de viaţă. Dacă acesta rămâne neclar, neclară va rămâne în mod necesar şi constituţia cea mai bună. În mod normal, cei ce sunt cel mai bine guvernaţi realizează cele mai bune fapte în condiţiile care le sunt date, cu excepţia situaţiilor ieşite din comun. Din acest motiv, ar trebui mai întâi să convenim asupra vieţii celei mai de preţ pentru toţi, pentru a spune astfel, iar apoi <să clarificăm> dacă aceasta este aceeaşi pentru o comunitate şi pentru un <ins> separat.

26. Alternativa viaţă practică sau viaţă contemplativă (*Pol.*, VII, 2, 1324a 25-28) : Însă cei care sunt de acord cu faptul că viaţa cea mai de preţ este cea însoţită de virtute, sunt în dezacord asupra <răspunsului> la întrebarea dacă este mai de preţ viaţa politică şi practică, sau mai degrabă aceea care le lasă pe toate în afară, cum

este cea contemplativă, despre care unii spun că aparţine numai filosofului. (*Ibidem*, **3, 1325b 14-23 : „Dizolvarea alternativei") :** Dar, dacă cele spuse sunt bine întemeiate şi dacă fericirea trebuie considerată drept succes, atunci viaţa optimă ar fi cea practică, atât pentru fiecare cetate considerată în general, cât şi pentru fiecare <ins> în parte. Însă viaţa practică nu îi are în vedere în mod necesar pe ceilalţi, aşa cum cred unii, şi nici reflecţiile provenite din acţiunea ce urmăreşte nişte rezultate nu sunt singurele cu caracter practic. Ci, mult mai curând, < sunt practice > reflecţiile şi teoriile care se iau pe sine drept scop şi există în vederea lor proprie[35]. Căci reuşita este un scop, iar astfel ea este şi o anumită acţiune, iar noi susţinem, chiar şi în cazul activităţilor exterioare, că sensul cel mai riguros al acţiunii îi are în vedere pe autorii ei mentali.

27. Criteriile cetăţii excelente : populaţia (*Pol.*, VII, 4, 1326b 11-25) : Este uşor de aflat din fapte care e limita acestui exces : căci treburile cetăţii se împart între conducători şi cei conduşi, iar în sarcina conducătorului cad ordinele şi judecăţile. Dar pentru a judeca în procese şi pentru a distribui magistraturile după merit, cetăţenii trebuie să se cunoască între ei, < să ştie > ce calităţi au. Căci acolo unde acest lucru nu se petrece, judecăţile şi cele relative la magistraturi vor merge în mod necesar prost. Nu este corect să ne pripim

35. Pasajul este deconcertant în măsura în care suntem obişnuiţi să ne referim la activităţile contemplative din perspectiva strictă a ştiinţelor teoretice. Totuşi, el nu reprezintă o excepţie faţă de catalogarea ştiinţelor în teoretice şi practice, conform obiectului lor de natură particulară sau universală. Dimpotrivă, Aristotel sugerează în acest pasaj că atât reflecţiile pur teoretice, cât şi cele „practice" au o natură fundamental teoretică, prin faptul că ele vizează posibilitatea unei actualităţi, fie că aceasta din urmă are o finalitate intelectuală, fie că are o finalitate practică. A *reflecta* asupra întrebării : „Ce trebuie să fac ?" reprezintă cea mai *practică* activitate posibilă. Oricât de nepermisă ar fi analogia, *mutatis mutandis*, regimul raţiunii practice kantiene are, în opinia noastră, un statut asemănător : pentru Kant, nu există nici o raţiune practică diferită de cea pură, ci raţiunea practică reprezintă raţiunea pură *în aplicare practică* (*cf.* I. Kant, „Prefaţă", în *Critica raţiunii practice*, trad. N. Bagdasar, IRI, Bucureşti, 1995, p. 35). Revenind însă la Aristotel, pasajul poate fi pus în legătură cu enumerarea virtuţilor intelectuale în *Etica Nicomahică*, X, 7, 1177a 15 *sqq.* şi cu statutul raţionalităţii practice şi teoretice din *Politica*, VII, 14, 1333a 25.

în privinţa acestor două aspecte, deşi faptul se petrece în mod evident în cazul unei populaţii prea numeroase. Pe urmă, străinilor şi metecilor le-ar fi uşor să pună mâna pe dreptul la cetăţenie, deoarece nu este greu ca ei să treacă neobservaţi, datorită mulţimii excedentare. Este aşadar evident că aceasta este limita optimă a cetăţii : excesul care conduce la o viaţă independentă înseamnă o mulţime atât de numeroasă încât să poată fi cuprinsă cu privirea. Aşadar, lucrurile să rămână stabilite astfel în privinţa mărimii cetăţii. **(*Ibidem*, VII, 5, 1327a 1-3: „Criteriile cetăţii excelente: mărimea")**: Pe urmă, tot aşa cum am spus că populaţia unei cetăţi trebuie să poată fi cuprinsă cu privirea, tot aşa este şi cu teritoriul. Căci un teritoriu care poate fi cuprins cu privirea poate fi apărat uşor.

28. Geografie şi determinism etnic (*Pol.*, VII, 7, 1327b 18-36): Ne-am referit mai înainte la limita pe care trebuie să o atingă mulţimea de cetăţeni. Să spunem acum ce calităţi naturale trebuie să aibă aceştia. Cine şi-ar roti privirea peste cele mai faimoase cetăţi ale grecilor şi peste toate pământurile locuite, după cum se împart ele pe neamuri, şi-ar putea forma oarecum o opinie. Căci neamurile care trăiesc pe meleagurile reci, precum şi cele din Europa sunt pline de avânt, dar sunt mai sărace în inteligenţă şi în pricepere tehnică. Din acest motiv, ele trăiesc mai degrabă în libertate, dar nu se constituie în cetăţi şi nu îşi pot stăpâni vecinii. Cele din Asia au un suflet inteligent şi pricepere tehnică, dar sunt lipsite de avânt. De aceea, ele îşi duc viaţa sub stăpânire şi în sclavie. În schimb, neamul grecilor, pentru că locuieşte pe un teritoriu intermediar, participă la ambele <calităţi> : el are atât avânt, cât şi inteligenţă. De aceea, el duce o viaţă liberă, se guvernează foarte bine şi ar fi capabil să îi supună pe toţi, dacă ar ajunge la o constituţie unică. Aceeaşi deosebire se regăseşte şi la neamurile elenilor, unul faţă de altul. Unele au în mod natural numai una dintre calităţi, pe când altele le îmbină fericit pe amândouă.

29. Cele şase funcţii necesare într-o cetate (*Pol.*, VII, 8, 1328b 5-16): Trebuie, aşadar, să luăm în considerare numărul funcţiilor, pentru că din ele va urma clarificarea. Mai întâi, trebuie să fie disponibilă hrana, pe urmă vin meseriile (căci vieţuirea depinde de

multe instrumente), apoi sunt armele (căci membrii comunităţii auînevoie să poarte arme chiar şi asupra lor pentru a apăra puterea atât de oponenţi, cât şi de cei care o atacă din afară pe nedrept), pe urmă o anumită abundenţă de bunuri, pentru ca ele să poată fi folosite în vederea unor scopuri proprii şi în vederea celor războinice. În al cincilea rând vine <funcţia>, care ocupă de fapt primul loc, adică grija faţă de divin, numită cult. A şasea la număr, foarte necesară, este <funcţia> ce decide interesele şi judecăţile reciproce. La drept vorbind, acestea sunt funcţiile de care are nevoie oricare cetate.

30. Excelenţa posesiei răgazului (*Pol.*, VII, 15, 1334a 11-34): Deoarece s-ar părea că există acelaşi scop pentru omul de rând şi pentru comunitate şi întrucât este necesară existenţa aceleiaşi definiţii pentru bărbatul cel mai bun şi pentru cea mai bună constituţie, este evident că virtuţile trebuie să existe în vederea răgazului. Căci, aşa cum am spus adesea, scopul războiului este pacea, iar cel al trudei este răgazul. Printre virtuţile ce există în vederea răgazului şi a tihnei, unele sunt practicate în momente de răgaz, pe când altele – în momente de trudă. Căci este nevoie de existenţa multor lucruri necesare spre a fi permis răgazul. De aceea este folositor pentru cetate să fie temperantă, curajoasă şi cu putere de a îndura, căci, potrivit proverbului, „răgazul nu-i al sclavilor", iar cei care sunt incapabili să îndure curajos primejdia sunt sclavii duşmanilor lor. Aşadar, trebuie să rezervăm curajul şi puterea de a îndura pentru momentele de trudă, iar filosofia pentru momentele de răgaz, pe când temperanţa şi simţul dreptăţii – pentru ambele perioade, dar mai cu seamă pentru cei care trăiesc în vreme de pace şi dispun de răgaz. Războiul îi sileşte <pe oameni> să fie drepţi şi temperaţi, pe când bucuria unei sorţi bune şi răgazul în timp de pace produc mai degrabă pe cei lipsiţi de măsură. Aşadar, cei care par să împlinească cele mai bune acţiuni şi cei care se bucură de toate fericirile au nevoie de mult simţ al dreptăţii şi de multă temperanţă, de exemplu cei care se află pe Insula Fericiţilor, dacă aceasta există, aşa cum spun poeţii. Căci mai cu seamă aceştia au nevoie de filosofie, de temperanţă şi de simţ al dreptăţii, cu atât mai mult cu cât ei au

parte de răgaz într-o abundență de asemenea bunuri. **(*Ibidem*, VIII, 3, 1338a 2-5: „Raportul dintre act şi scop în cazul răgazului")**: În schimb, răgazul pare să conțină în el însuşi plăcerea, fericirea şi viața bucuroasă. Însă acest lucru nu li se petrece celor ce trudesc, ci acelora care au parte de răgaz. Omul ce trudeşte îşi realizează efortul pentru un scop pe care nu îl posedă.

31. Originea filosofiei în posesia răgazului (*Pol.*, VIII, 6, 1341a 28-32): Ajungând să aibă parte de mai mult răgaz, datorită bogăției şi a magnanimității lor în ceea ce priveşte virtutea, devenind mândri de faptele lor atât înaintea, cât şi în urma războaielor medice, <grecii> s-au lăsat pradă tuturor învățăturilor, fără nici un discernământ, ci <numai> din râvna cercetării.

Fragmente politice ale *Eticii Nicomahice*

32. Generalitatea binelui şi locul politicii între alte ştiinţe (*E.N.*, I, 2, 1094a 26 – 1094b 11) : Se pare că <acest bine> ţine de ştiinţa cea mai de seamă şi guvernatoare a celorlalte, care e considerată a fi politica. Ea decide care dintre ştiinţe sunt necesare cetăţilor şi, de asemenea, pe care anume, precum şi în ce măsură trebuie să le studieze fiecare <cetăţean> în parte. Or, constatăm că până şi cele mai apreciate arte în privinţa calităţilor lor, şi anume arta războiului, economia şi retorica, i se subordonează. Deoarece politica se foloseşte de celelalte ştiinţe practice, aşa încât ea hotărăşte prin legi ce trebuie realizat şi ce trebuie evitat, scopul ei le-ar acoperi atât de mult pe cele ale celorlalte ştiinţe, încât acesta ar putea fi binele uman. Chiar dacă binele este acelaşi şi pentru individ, şi pentru cetate, pare a fi mai important şi mai deplin faptul de a-ţi asuma răspunderea menţinerii <binelui> cetăţii ; căci acest bine este de dorit şi pentru fiecare individ în particular, însă şi mai frumos, şi mai demn de admiraţie este faptul de a-l dori pentru un popor sau pentru o cetate[36].

33. Omul politic şi cunoaşterea virtuţii (*E.N.*, I, 13, 1102a 7 – 1102a 25) : S-ar părea că şi adevăratul om politic se îngrijeşte în cel mai înalt grad <de virtute>. Căci el doreşte să-i facă pe cetăţeni buni şi supuşi legilor. Modelul acestora îl regăsim la legislatorii cretanilor

---

36. Este foarte posibil ca filosofia practică lui Aristotel să fi cunoscut o schimbare importantă de la redactarea *Eticii Nicomahice* la redactarea *Politicii*, întrucât în pasajul de faţă Aristotel enunţă un principiu de proporţionalitate directă între bine şi mărimea comunităţii (cu cât binele este mai general, cu atât este mai valoros), dar în *Politica*, II, 2, 1261b 6-15, criticând modelul politic platonician, el enunţă un principiul al proporţionalităţii inverse între unitatea cetăţii, pe de o parte, şi binele şi identitatea ei cu sine, pe de alta.

şi lacedemonienilor, precum şi la alţii ca ei, dacă vor fi existat (...). Or, este evident că trebuie să examinăm virtutea umană ; căci, la fel, căutăm şi binele uman, şi fericirea umană. Numim, în schimb, virtute umană nu pe cea a trupului, ci pe cea a sufletului. De asemenea, numim fericire activitatea sufletului. Aşa stând lucrurile, este clar că omul politic trebuie să cunoască întru câtva cele referitoare la suflet, aşa cum şi cel care tratează ochii trebuie să cunoască trupul în întregime, şi asta cu atât mai mult cu cât politica este mai demnă şi mai importantă decât medicina. Astfel, cei mai valoroşi dintre medici depun multe eforturi în vederea cunoaşterii trupului şi, în consecinţă, şi omul politic trebuie să reflecteze asupra sufletului. Acest lucru însă – atât cât îi e de ajuns în vederea celor urmărite de el.

34. Dreptatea şi nedreptatea (*E.N.*, V, 1, 1129a 31 – 1130a 8) : Să vedem în câte feluri poate fi considerat cel nedrept. Se pare că nedrept este cel care încalcă legea, lacomul şi cel care nu respectă egalitatea, astfel încât este evident că cel drept va fi cel care se supune legilor şi egalităţii. Deci dreptatea înseamnă legalitate şi egalitate, iar nedreptatea înseamnă ilegalitate şi inegalitate. Dar, întrucât cel nedrept este şi lacom, el se va preocupa de bunuri, şi nu de toate, ci de cele care ţin de avantaj sau dezavantaj şi care sunt întotdeauna bunuri, luate în mod absolut, dar nu sunt întotdeauna astfel pentru un individ determinat. Deşi oamenii se roagă pentru ele la zei şi vor să le obţină, totuşi nu ar trebui să o facă, ci se cuvine să adreseze rugăminţi zeilor ca bunurile luate în mod absolut să fie totodată bunuri pentru ei înşişi şi să le aleagă pe acestea din urmă. Dar cel nedrept nu alege mereu partea mai mare, ci, pus în faţa unor lucruri rele luate în mod absolut, alege partea mai mică. Însă, întrucât şi răul mai mic pare să fie într-un fel un bun, în consecinţă, şi lăcomia ţine de un bun ; de aceea, cel nedrept pare a fi lacom. De fapt, el este lipsit de simţul egalităţii ; căci această noţiune acoperă ambele aspecte şi le este comună. Intrucât cel care încalcă legea este nedrept, iar cel care se supune legii este drept, este evident că toate lucrurile legale sunt într-un fel drepte ; şi întrucât cele stabilite de legislaţie sunt legale, putem spune că fiecare dintre aceste prescripţii este dreaptă. Dar legile se referă la lucruri în general, tinzând fie spre interesul comun al tuturor cetăţenilor, fie spre al celor mai buni, fie spre al celor mai puternici, după criteriul

virtuţii sau după vreun alt criteriu. Astfel, într-un prim sens, numim drepte cele care produc şi cele care păzesc fericirea şi părţile ei alcătuitoare într-o comunitate politică. Legea prescrie împlinirea unor fapte demne de către un om curajos, ca de exemplu a nu-şi părăsi formaţia de luptă, a nu fugi şi a nu-şi arunca armele, pe urmă fapte demne de un om înţelept, şi anume a nu comite un adulter sau un abuz, şi, în sfârşit, fapte demne de un om blând, precum a nu lovi şi a nu ofensa. Legea prescrie lucruri asemănătoare şi în privinţa celorlalte virtuţi şi vicii, pe unele încurajându-le, iar pe celelalte interzicându-le, şi asta în mod corect, dacă ea însăşi a fost bine alcătuită, şi într-un mod mai puţin corect, dacă a fost mai prost <alcătuită>. Aşadar, această dreptate este o virtute desăvârşită, însă nu luată în sens absolut, ci relativ. Iar din acest motiv dreptatea pare adesea că este cea mai de seamă dintre virtuţi, (...) fiindcă ea corespunde folosirii unei virtuţi perfecte. Este desăvârşită, întrucât cel care o deţine este capabil să se folosească de ea şi în raport cu altul, nu numai pentru sine. Căci mulţi sunt capabili să se folosească de virtute în interesele proprii, în schimb, în chestiunile referitoare la alţii, sunt incapabili. Şi de aceea pare să fie bine rostită vorba lui Bias că „posesia puterii îl va dezvălui pe om"; căci un conducător <deţine puterea> în relaţie cu un altul şi într-o comunitate. Din acest motiv, dreptatea este singura dintre virtuţi care, întrucât este în raport cu altul, pare să fie un bun pentru altul. Or, ea se preocupă de interesele altuia, fie el un conducător, fie un simplu membru al comunităţii.

35. Dreptate şi legalitate (*E.N.*, V, 6, 1134a 30 – 1134b 8): Dreptatea există la cei la care există şi legea. Însă legea apare acolo unde există nedreptate, căci decizia juridică constă într-o separare a dreptăţii de nedreptate. Tot la cei la care există nedreptate există şi faptul de a comite nedreptăţi, însă nu în totalitate acolo unde au loc fapte nedrepte există nedreptate. De fapt, ea înseamnă a-ţi atribui ţie însuţi mai mult din lucrurile bune luate în sens absolut şi mai puţin din lucrurile rele luate în sens absolut. De aceea, nu putem permite autoritatea omului, ci a raţiunii[37], întrucât el acţionează în favoarea

37. Termenul *logos* din text nu poate fi tradus aici cu *lege*, deoarece ar contraveni în întregime sensului tratatului, care enunţă, în Cartea a VI-a, capitolul V, existenţa unei înţelepciuni practice, în care omul ştie să aplice legea la cazul particular fără a uniformiza evenimentele sub presiunea legii, dar şi

sa şi devine astfel tiran. Un conducător este apărătorul dreptăţii şi, de vreme ce este apărătorul dreptăţii, este şi apărătorul egalităţii. Se pare că, dacă este drept, el nu este lacom, fiindcă nu îşi atribuie din bunurile luate în sens absolut o parte mai mare decât cea proporţională cu <meritul> său, căci el acţionează în favoarea altuia. De aceea şi spunem că dreptatea este un bine pentru altul, aşa cum am spus şi mai devreme. Unui astfel de om trebuie să i se ofere o anumită răsplată, cum ar fi onoruri sau demnităţi. Iar cei cărora nu le sunt de ajuns aceste răsplăţi devin tirani.

36. Dreptul natural şi dreptul legilor (*E.N.*, V, 7, 1134b 18 – 1135a 5) : Dreptul politic se împarte în două tipuri : dreptul conform naturii şi dreptul conform legilor. Pe de o parte, dreptul natural este cel care are pretutindeni aceeaşi forţă, indiferent dacă pare bun sau nu. Dreptul conform legilor este cel care la început nu se diferenţiază cu nimic într-un fel sau altul, dar care, o dată instituit, se diferenţiază. De exemplu, obligaţia de a plăti o mină pentru răscumpărarea unui prizonier sau cea de a sacrifica o capră, şi nu două oi, sau încă toate câte sunt legiferate referitor la cazurile particulare, cum ar fi, de exemplu, obligaţia de a aduce sacrificii lui Brasidas şi, în sfârşit, cele care au forma unui decret. Unii cred că toate cazurile ţin de dreptul conform legilor, întrucât ceea ce este natural este prin natura sa neschimbător şi are pretutindeni aceeaşi putere, aşa cum focul arde în acelaşi fel şi aici, şi la perşi, în timp ce dreptul are un caracter evident schimbător. Acest lucru este adevărat doar în sensul în care, dacă la zei nu se verifică probabil deloc, la noi, cel puţin, există şi un drept conform naturii, deşi totul e susceptibil de schimbare. Există însă cu toate acestea o dreptate naturală şi una ne-naturală. Este evident care dintre lucrurile posibile ţin de natură sau sunt de altă specie şi care nu, şi anume care ţin de lege şi de convenţie, chiar dacă amândouă sunt în aceeaşi măsură schimbătoare. Această deosebire se adaptează şi la alte cazuri ; într-adevăr, mâna dreaptă este prin natură superioară mâinii stângi, şi totuşi e posibil ca unii să devină

fără a le lăsa pradă unui haos total. Această înţelepciune practică este „un habitus al acţiunii însoţit de raţiune adevărată" (*Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140b 4-59), unde expresia *meta logou* pare a avea acelaşi sens cu termenul *logos* din contextul prezent.

ambidextri. Normele de drept conforme convenţiei şi utilităţii sunt asemănătoare măsurilor ; căci măsurile folosite pentru vin şi pentru cereale nu sunt aceleaşi peste tot, ci mai mari acolo unde se cumpără şi mai mici acolo unde se vând. În mod similar, normele de drept care nu sunt naturale, ci stabilite de om, nu sunt aceleaşi peste tot, întrucât nici formele de guvernare nu sunt aceleaşi ; în schimb, forma de guvernare este una singură peste tot şi ea este cea mai bună.

37. Scopul comunităţii politice şi raporturile dintre diferite tipuri de comunităţi (*E.N.*, VIII, 9, 1160a 8 – 1160a 29) : Toate comunităţile sunt asemănătoare unor părţi ale comunităţii politice. Căci oamenii se asociază în vederea unui avantaj determinat, spre a-şi procura cele necesare pentru viaţă. Iar comunitatea politică s-ar părea că se constituie şi se menţine în vederea avantajului comun. Acelaşi scop îl au în vedere şi legislatorii, care afirmă că drept este avantajul comun. În schimb, celelalte comunităţi urmăresc un interes parţial, de exemplu, navigatorii, în timpul navigaţiei – urmărind câştigul unor bunuri sau altceva de felul acesta, ori tovarăşii de arme, în timpul războiului – urmărind fie bogăţii, fie victoria sau o cetate. La fel se întâmplă şi cu membrii unui trib ori ai unei deme. Se pare că unele comunităţi se nasc în vederea plăcerii, ca de exemplu membrii unei confrerii sau convivii unei petreceri : ele se realizează pentru oferirea de sacrificii şi pentru relaţiile comunitare. Dar toate aceste comunităţi par să fie subordonate comunităţii politice ; căci comunitatea politică nu urmăreşte avantajul de moment, ci pe cel care se extinde asupra vieţii întregi.

38. Tipurile de guvernare, criteriul avantajului comun şi relaţiile originare ale familiei (*E.N.*, VIII, 10, 1160a 31 – 1161a 9) : Există trei specii de guvernare[38] şi tot atâtea devieri, altfel spus coruperi ale lor. Aceste constituţii sunt regalitatea, aristocraţia şi, în al treilea rând, cea întemeiată pe venituri şi pe care ni se pare potrivit s-o numim timocraţie, deşi cei mai mulţi obişnuiesc s-o numească regim constituţional. Dintre ele, cea mai bună este regalitatea, iar cea mai rea – timocraţia. Devierea regalităţii este tirania,

38. Tipologia prezentată trebuie comparată cu reformularea ei ulterioară din *Politica*, III, 7, 1279a 23 *sqq.*, fragment reluat în volumul de faţă.

deoarece amândouă sunt monarhii, deşi se deosebesc reciproc foarte mult; căci tiranul are în vedere propriul său interes, în timp ce regele – pe cel al supuşilor săi. În schimb, nu este rege cu adevărat cel care nu este autarhic şi stăpân asupra tuturor bunurilor. Or, un astfel de rege nu mai are nevoie de nimic altceva, drept care nu va avea în vedere propriile sale interese, ci pe cele ale supuşilor săi. Cine nu este astfel ar fi doar un rege tras la sorţi. Tirania se iveşte din contrariul acesteia; căci tiranul are drept scop doar propriul său bine şi este foarte clar în privinţa tiraniei că este cea mai rea, căci contrariul binelui maxim este răul maxim. Aşadar, din regalitate se trece la tiranie, căci tirania este o pervertire a monarhiei, iar un rege bicisnic devine tiran. De la aristocraţie se trece la oligarhie datorită viciului conducătorilor, care nu împart bunurile cetăţii pe măsura meritului, ţinându-le pe toate sau pe majoritatea pentru ei înşişi. De asemenea, ei acordă magistraturi aceloraşi inşi şi se preocupă cel mai adesea de îmbogăţire. Atunci, conduc cei puţini şi corupţi în locul celor într-adevăr aleşi. De la timocraţie se trece la democraţie, căci ele sunt compatibile. Într-adevăr, şi timocraţia se vrea un regim al celor mulţi, şi toţi cei care au avere sunt egali. Însă cea mai puţin rea este democraţia; căci ea deviază foarte puţin de la specia <sa> de constituţie. Aşadar, mai cu seamă astfel se transformă constituţiile; căci, în acest mod, şi distanţa dintre ele este foarte mică şi uşor de trecut.

Asemănări şi chiar modele ale acestor <constituţii> se pot găsi şi în familii[39]. Comunitatea dintre tată şi fii deţine prototipul regalităţii; căci tatăl se preocupă de copii. De aceea, şi Homer îl numeşte pe Zeus „părinte". Or, regalitatea vrea să fie o autoritate paternă. La perşi însă, <autoritatea> tatălui este tiranică; într-adevăr, ei îşi tratează copiii ca pe nişte sclavi. Tiranică este şi comunitatea existentă între stăpâni şi sclavi; căci în această comunitate este îndeplinit doar interesul stăpânului. Această comunitate este, evident, justă; însă cea persană e greşită; căci autoritatea persoanelor care sunt diferite ar trebui să fie diferită. La rândul ei, comunitatea dintre soţ şi soţie este, evident, aristocratică; astfel, soţul îşi exercită

39. Sistematizarea de faţă poate fi alăturată celei din *Politica*, I, 12, 1259a 36 *sqq.*, faţă de care fragmentul din *Etica Nicomahică* prezintă diferenţe sensibile.

autoritatea potrivit cu meritul şi doar în cele ce revin unui bărbat; în schimb, toate câte ţin de o femeie, le lasă în seama ei. Când soţul se înstăpâneşte însă asupra tuturor lucrurilor, atunci <relaţia lor> se transformă în oligarhie, căci el acţionează indiferent de meritul său, iar nu datorită faptului că este mai bun. Uneori însă, femeile îşi exercită autoritatea, şi asta atunci când sunt unice moştenitoare. Autoritatea lor nu e după merit, ci se datorează bogăţiei şi puterii, ca în oligarhie. <Comunitatea> dintre fraţi este asemănătoare timocraţiei; căci ei sunt egali, cu excepţia cazului când sunt diferiţi ca vârstă; de aceea, dacă diferă mult ca vârstă, atunci prietenia dintre ei nu mai este fraternă. Democraţia există mai cu seamă în casele fără stăpân, căci acolo toţi sunt egali, precum şi în cele în care capul familiei este slab şi oricui îi este permis orice.

39. Legislatorul şi necesitatea educaţiei (*E.N.*, X, 9, 1180a 14 – 1180b 3): Dacă, aşa cum s-a arătat, cel pe cale să devină un om bun trebuie să fie corect educat şi învăţat cu deprinderi bune, apoi să-şi petreacă astfel viaţa în chip ales şi să nu înfăptuiască, cu voie sau fără voie, fărădelegi, acestea pot fi realizate de către cei care trăiesc conform unei ordini corecte, care dispune de o anumită putere. Porunca tatălui nu are atâta forţă, nici putere de constrângere şi, în general, nici un bărbat nu dispune singur de această putere, afară doar dacă este rege sau ceva asemănător; însă legea are această forţă constrângătoare, ea având un caracter raţional, provenit dintr-o anume înţelepciune practică şi inteligenţă. Noi îi detestăm pe aceia dintre oameni care se opun dorinţelor noastre, chiar dacă o fac pe bună dreptate; legea, în schimb, nu e detestabilă, ea stabilind ceea ce se cuvine. Dar se pare că numai în cetatea lacedemonienilor, alături de alte câteva, legislatorul s-a îngrijit de educaţia şi felul de viaţă ale cetăţenilor. În cele mai multe cetăţi însă, asemenea chestiuni n-au fost luate în considerare şi, în consecinţă, fiecare trăieşte cum vrea, înstăpânindu-se în maniera ciclopilor asupra copiilor şi a celorlalţi. Aşadar, cel mai bun lucru ar fi existenţa unei supravegheri publice şi drepte, datorită căreia să fie posibilă rezolvarea unor astfel de lucruri. În cazul în care este neglijat de către comunitate, fiecare decide să aibă grija copiilor săi şi să îşi îndrume prietenii spre virtute sau măcar să aibă această intenţie. Se pare, în urma celor spuse, că acela care devine legislator va realiza mai cu seamă

acest lucru. Este evident că educaţia publică se face prin intermediul legilor ; iar legile bune vin din partea celor aleşi. S-ar părea că nu contează deloc dacă aceste legi sunt scrise ori nescrise, nici dacă, prin intermediul lor, sunt educaţi unul sau mai mulţi oameni, aşa cum nu contează nici în muzică, nici în gimnastică sau, în sfârşit, în celelalte discipline.

40. Dificultatea dobândirii ştiinţei legislatorului (*E.N.*, X, 9, 1180b 23 – 1181a 12) : Dacă devenim buni datorită legilor, este clar că şi cel care doreşte să-i facă pe oameni buni prin intermediul educaţiei, fie aceştia mulţi sau puţini, trebuie să încerce să se iniţieze în ştiinţa legislatorului. Căci a pune pe cineva, adică pe oricine ni-l propunem, într-o dispoziţie morală potrivită, nu e specific oricui, ci, dacă tot este la îndemâna cuiva, este specific cunoscătorului, la fel ca în medicină şi în celelalte domenii în care există o anume solicitudine şi înţelepciune practică. De aceea, nu ar trebui să cercetăm acum de unde şi cum putem dobândi ştiinţa legislatorului ? Oare nu, ca şi în celelalte domenii, de la oamenii politici ? Căci noi considerăm, de altfel, că <ştiinţa legislativă> este o parte a ştiinţei politice. Or, este evident că între politică şi celelalte ştiinţe şi facultăţi nu există asemănare. Într-adevăr, în celelalte ştiinţe vedem cu claritate că aceiaşi <oameni> le şi transmit, le şi pun în practică, precum medicii sau pictorii ; cât despre politică, pe aceasta promit s-o predea sofiştii, dar de practicat n-o practică nici unul dintre ei, ci oamenii politici, care par să facă acest lucru mai degrabă printr-o anume capacitate şi experienţă decât prin gândire discursivă ; căci ei nu sunt văzuţi scriind sau discutând pe marginea unor astfel de probleme (deşi aceasta ar fi mai valoros decât să ţină discursuri juridice sau deliberative) şi nici determinându-şi copiii sau prietenii să devină oameni politici. Totuşi, ar fi corect s-o facă, dacă ar fi capabili ; căci nu ar putea lăsa drept moştenire cetăţilor lor nimic mai valoros şi nici nu şi-ar putea dori pentru ei înşişi şi pentru bunii lor prieteni nimic mai mult decât această capacitate. Pe de altă parte, s-ar părea că experienţa contribuie şi ea, nu în mică măsură ; căci nu ar putea exista oameni politici doar prin frecventarea cercurilor politice.

Fragmente politice ale tratatului *Retorica*

41. Distincţia dintre activitatea legislatorului şi activitatea judecătorului (*Ret.*, I, 1, 1354a 31 – 1354b 16) : Înainte de toate deci, se cuvine ca legile corect stabilite să determine ele însele câte cazuri sunt cu putinţă şi să lase cât mai puţin posibil pe seama judecătorilor, mai întâi pentru că unul sau câţiva oameni sunt mai uşor de găsit decât un mare număr de oameni care să fie avizaţi şi capabili de a legifera şi de a judeca, apoi pentru că legiferările se obţin după un timp îndelungat de examinări, în timp ce deciziile juridice se pronunţă pe loc, astfel încât este dificil pentru judecători să interpreteze în mod onorabil ceea ce este drept şi ceea ce este util. Dar, dintre toate motivele, cel mai important este că judecata legislatorului nu se bazează pe particular, ci pe cazuri eventuale şi pe general, în timp ce membrul Adunării Populare şi judecătorul se pronunţă imediat asupra unor cazuri actuale şi determinate[40] ; cu aceştia s-au legat adesea relaţii de prietenie, ură şi interes personal, astfel încât ei nu mai pot distinge în mod competent adevărul, ci un sentiment personal de plăcere sau de durere le întunecă judecata. Aşadar, în legătură cu celelalte lucruri, după părerea noastră, pe judecător trebuie să-l facem cât mai puţin stăpân pe decizii, iar faptul că un lucru s-a produs sau nu s-a produs, că va fi posibil sau nu va fi posibil, că este sau nu este aşa, trebuie lăsat în seama judecătorilor ; căci legislatorul nu poate prevedea aceste lucruri.

42. Raportul dintre retorică şi politică (*Ret.*, I, 2, 1356a 20-30) : De vreme ce dovezile sunt obţinute prin aceste trei feluri de

---

40. *Cf. Retorica*, I, 3, 1358b 2-6.

mijloace[41], este evident că folosirea lor stă la dispoziţia celui care e capabil să formuleze silogisme, să considere în mod speculativ ceea ce se referă la caractere şi la virtuţi, iar în al treilea rând, să cunoască pasiunile, natura şi calitatea fiecăreia dintre ele, de asemenea cauzele şi dispoziţiile care o fac să se nască în sufletul auditorilor. De aici rezultă că retorica este ca o ramură a dialecticii şi a ştiinţei despre caractere, pe care e drept s-o numim politică. Tocmai de aceea retorica îmbracă haina politicii, iar cei care-şi arogă practica fac la fel, fie din lipsă de instrucţie, fie din vanitate, fie, în sfârşit, din alte motive omeneşti.

43. Incidenţele obiectelor retoricii asupra ştiinţei politice (*Ret.*, I, 4, 1359b 16 – 1360a 37) : Să expunem totuşi, acum, toate chestiunile între care este de folos să stabilim o deosebire şi care lasă câmp liber cercetărilor ştiinţei politice. Subiectele cele mai importante asupra cărora deliberează toţi oratorii şi toţi cei ce vorbesc într-o adunare publică sunt – putem spune – în număr de cinci : veniturile, războiul şi pacea şi, în plus, apărarea, importul şi exportul, în sfârşit, legislaţia. Astfel, cel care urmează să delibereze va trebui să cunoască veniturile cetăţii, natura şi numărul lor, astfel încât, dacă vreunul este omis, să-l poată adăuga, iar dacă oricare altul e insuficient, să-l poată mări ; de asemenea, va trebui să cunoască toate cheltuielile cetăţii, astfel încît, dacă vreuna e inutilă, s-o poată suprima, iar dacă vreo alta este excesivă, să o poată reduce ; căci oamenii se îmbogăţesc nu numai sporindu-şi averea, ci şi diminuându-şi cheltuielile. Însă nu numai după experienţa finanţelor din propria ţară se cuvine luată în considerare această chestiune, ci, de asemenea, este necesar ca, în vederea deliberării deschise asupra acestor subiecte, să fie făcută o cercetare istorică în marginea procedeelor inventate la alte popoare. În legătură cu războiul şi pacea, trebuie cunoscută forţa militară a cetăţii respective, şi anume : câte trupe deţine deja şi câte poate deţine ; apoi, care este natura forţelor actuale şi a acelora ce i-ar putea fi adăugate ; şi, în plus, trebuie ştiut ce războaie a purtat cetatea şi în ce condiţii. Trebuie cunoscute

41. *Cf. ibidem*, I, 2, 1356a 1-4, unde Aristotel indica aceste trei mijloace, şi anume caracterul oratorului, afectarea auditoriului şi valoarea demonstrativă a discursului.

aceste lucruri, şi anume nu numai cele care aparţin cetăţii respective, ci şi cele care aparţin cetăţilor limitrofe. Trebuie ştiut, de asemenea, cu care popoare este posibil să avem război, pentru ca, pe de o parte, să fim în relaţii bune cu cele ce sunt mai puternice, iar pe de altă parte, ca să fim liberi să purtăm război împotriva celor ce sunt mai slabe. Trebuie să ştim, în aceeaşi măsură, dacă forţele militare ale cetăţii respective sunt asemănătoare cu cele ale cetăţilor vecine sau diferite; căci şi în această privinţă putem fi superiori sau inferiori. Şi, tot în vederea atingerii acestor scopuri, este necesar să fie analizate nu numai războaiele interne, ci şi cele ale altor popoare, precum şi succesul pe care l-au avut; căci este firesc ca nişte cauze asemănătoare să aibă efecte asemănătoare. În plus, în legătură cu apărarea teritoriului, nu trebuie ignorat cum este el apărat, ci, dimpotrivă, trebuie cunoscut şi efectivul garnizoanelor, şi felul trupelor care-l apără, şi amplasamentele posturilor defensive (lucru imposibil însă dacă nu cunoaştem teritoriul), pentru ca, în cazul în care apărarea e insuficientă, s-o putem întări, iar dacă este excesivă, s-o putem diminua, şi pentru ca să păzim mai ales poziţiile favorabile. Apoi, în legătură cu alimentaţia, trebuie cunoscute suma şi natura cheltuielii suficiente cetăţii. De asemenea, trebuie cunoscută cantitatea de produse furnizată din interior sau cantitatea ce trebuie importată, apoi materiile care necesită export şi cele care necesită import, pentru a încheia acorduri comerciale cu popoarele respective şi pentru a se ivi contracte; într-adevăr, este necesar să-i menţinem pe cetăţeni la adăpost de orice reproş faţă de două feluri de popoare: cele ce sunt mai puternice şi cele ce sunt utile în vederea tranzacţiilor de acest gen. Este necesar să fim capabili a studia teoretic toate aceste chestiuni pentru securitatea statului, însă nu mai puţin necesar este să fim cunoscători ai legislaţiei, căci tocmai în legi constă salvarea statului; astfel încât este necesar să ştim câte forme de guvernământ există, care sunt avantajele fiecăreia dintre ele, în sfârşit, trebuie să ştim din pricina căror cauze, fie interne, fie contrare, e firesc ca aceste guvernări să fie corupte. Spun că acestea sunt corupte de cauze interne atunci când, cu excepţia celei mai bune constituţii, toate celelalte se corup prin delăsare sau tensiune, cum, spre exemplu, democraţia se şubrezeşte nu numai delăsându-se, pentru a ajunge în cele din urmă la oligarhie, ci şi fiind foarte

tensionată[42], după cum forma acvilină şi forma turtită ale unui nas, atenuându-se, revin la o formă potrivită şi, în schimb, dacă nasul este prea acvilin sau turtit, este dispus în aşa fel încât se pare că nu mai există nări. De asemenea, în vederea legiferării, este util nu numai să cunoaştem prin studiul speculativ al trecutului ce fel de constituţie este avantajoasă pentru stat, ci şi să ştim ce constituţii există la alte popoare, precum şi ce forme sunt în armonie cu caracterele lor. Astfel, în mod evident, pe de o parte, călătoriile în diverse părţi ale pământului sunt utile pentru legiferare (căci de aici se pot cunoaşte legile popoarelor), iar pe de altă parte, istoriile celor care scriu despre acţiunile umane sunt utile pentru deliberările politice. Însă toate aceste chestiuni constituie obiectul politicii, nu al retoricii.

44. Utilitatea cunoaşterii de către retor a modelelor politice posibile (*Ret.*, I, 8, 1365b 22 – 1366a 16) : Lucrul cel mai important şi mai eficace pentru a putea persuada şi delibera în mod potrivit este de a cunoaşte toate formele de guvernământ şi de a distinge moravurile, legile şi interesele fiecăreia dintre ele. Căci toţi oamenii se lasă persuadaţi prin raţiuni de interes, iar interesul este ceea ce menţine constituţia. În plus, autoritatea se arată prin cel care o deţine ; or, felurile autorităţii variază în funcţie de forma de guvernământ ; câte feluri de guvernare, atâtea feluri de autoritate. Există patru feluri de guvernare : democraţia, oligarhia, aristocraţia, monarhia, astfel încât puterea suverană, adică puterea care decide în ultimă instanţă, aparţine întotdeauna fie unei anumite părţi, fie totalităţii cetăţenilor. Democraţia este forma de guvernare în care magistraţii îşi împart magistraturile prin mijlocirea sorţii, oligarhia este guvernarea în care magistraţii sunt aleşi după avere, iar aristocraţia este cea în care autoritatea este exercitată pe baza educaţiei. Numesc educaţie instruirea fixată prin lege. Or, tocmai cei care au rămas fideli legilor îşi exercită funcţiile în aristocraţie. În ei trebuie să vedem pe cei mai buni cetăţeni, de unde şi-a şi luat numele această formă de guvernare. Monarhia, în schimb, este, după cum o indică şi numele ei, cea în care un singur om este stăpân absolut peste toţi.

42. Metafora este împrumutată din procedeul încordării sau relaxării corzilor lirei, pentru a produce o diferenţă de acord sau un ton muzical : procedeul este analog, pentru filosof, cauzelor modificărilor unui regim politic.

Ea are două forme : cea supusă unei anumite ordini este regalitatea, iar cea a cărei putere este nelimitată în timp este tirania. Nu trebuie să ignorăm scopul fiecăreia dintre aceste forme de guvernare, căci oamenii aleg de preferinţă lucrurile legate de un scop. Scopul democraţiei este libertatea, cel al oligarhiei – bogăţia, cel al aristocraţiei – lucrurile privitoare la educaţie şi legi [...], iar cel al tiraniei – menţinerea puterii. Este evident, aşadar, că trebuie să distingem lucrurile referitoare la scopul fiecăreia dintre aceste forme de guvernare, şi anume moravurile, legile şi interesele, pentru că, raportându-ne la acest scop, facem o alegere. Cum dovezile rezultă nu numai din demonstraţie, ci şi din deprinderi (căci acordăm încredere oratorului pentru că el vădeşte un anumit caracter, adică atunci când el pare ori virtuos, ori binevoitor, ori şi una, şi alta la un loc), noi, oratorii, ar trebui să deţinem caracterul moral propriu fiecăreia dintre aceste constituţii ; căci cel mai bun mijloc de a convinge este acela de a observa deprinderile fiecărei forme de guvernare în conformitate cu ţara despre care vorbim. Aceste caractere vor fi cunoscute prin aceleaşi mijloace ca şi caracterele individuale ; căci caracterele se manifestă după preferinţă, iar preferinţa se raportează la scop.

45. Raportul dintre legea scrisă şi legea nescrisă (*Ret.*, I, 13, 1373b 4 – 1373b 24) : Numesc lege, pe de o parte, legea particulară, pe de altă parte, legea comună ; prin lege particulară înţeleg legea care, pentru fiecare popor în parte, a fost definită referitor la membrii săi, iar acest fel de lege se împarte în lege nescrisă şi lege scrisă ; prin lege comună înţeleg legea care există în conformitate cu natura. Căci există un soi de dreptate şi un soi de nedreptate, pe care toţi oamenii le iau ca pe ceva divin şi care le sunt comune prin natura lor, chiar şi atunci când nu există între ei nici o legătură şi nici un acord reciproc, aşa cum, spre exemplu, o vedem pe Antigona lui Sofocle vorbind chiar despre acest lucru, când ea afirmă că este drept să-l îngroape pe Polinice, a cărui îngropare a fost interzisă, pretextând că această înhumare e justă, ca fiind conformă cu natura : „Această lege, care nu e nici de azi, nici de ieri, ci dintotdeauna, şi despre care nimeni nu ştie de unde vine"[43]. Şi aşa cum Empedocle,

43. *Cf.* Sofocle, *Antigona*, Eminescu, Bucureşti, 1974, p. 34.

tot în legătură cu această chestiune, afirmă că nu trebuie ucisă o ființă însuflețită; căci fapta nu este dreaptă pentru unii, nedreaptă pentru alții: „Însă această lege universală se întinde în toate direcțiile, peste tot cuprinsul vastului eter, care domnește-n depărtare, și peste imensul pământ". Și, așa cum spune, de asemenea, Alcidamas, în al său discurs messenian [...]. În ceea ce privește persoanele, stabilirea legii se face în două feluri: căci, atât referitor la comunitate, cât și la unul singur dintre membrii săi, se disting lucrurile pe care trebuie să le facem sau să nu le facem. De aceea, există două feluri de a comite nedreptăți și de a îndeplini acte de dreptate, fie față de un anumit individ, fie față de comunitate. Într-adevăr, cel care comite un adulter sau se dedă la acte de violență cauzează un prejudiciu unui anumit individ, pe când cel care se sustrage serviciului militar dăunează comunității.

46. Echitabilul ca formulă practică a dreptății teoretice (*Ret.*, I, 13, 1374a 26 - 1374b 1): Echitabilul pare să fie ceea ce este drept, însă el este acel soi de dreptate care depășește legea scrisă. Or, această caracteristică se manifestă când cu, când fără consimțământul legislatorilor: fără consimțământul lor, atunci când cazul le scapă, cu consimțământul lor, atunci când ei nu pot determina felul acestui caz, fiind constrânși să folosească o formulă generală, care nu e universală, ci este valabilă în majoritatea cazurilor. De asemenea, când este vorba despre cazurile care, în lipsă de antecedente, nu sunt ușor de determinat, având în vedere numărul lor, așa cum, spre exemplu, fiind dat cazul de rănire făcută cu fierul, nu putem preciza mărimea și forma acestui fier; căci viața n-ar ajunge pentru a enumera totul. De vreme ce numărul cazurilor este infinit și fiindcă trebuie, totuși, să legiferăm, suntem nevoiți să vorbim în termeni generali. Astfel, dacă cineva care poartă un inel de fier ridică mâna asupra cuiva și începe să-l lovească, atunci acel cineva cade sub incidența legii scrise și este vinovat; în realitate însă nu e, și tocmai în asta constă echitabilul.

47. „A judeca în conformitate cu conștiința" (*Ret.*, I, 15, 1375a 25 - 1375b 24): Să vorbim, așadar, mai întâi despre legi, despre modul lor de folosire în cazul susținerii și combaterii, al acuzării și apărării. Este evident că, dacă legea scrisă e nefavorabilă

cauzei, trebuie să recurgem la legea comună şi la considerente mai echitabile şi mai juste. Trebuie spus că „ < a judeca > în conformitate cu conştiinţa" înseamnă, de fapt, a nu invoca în orice împrejurare legile scrise. Mai trebuie spus că echitabilul este etern şi nesupus schimbării, nu mai mult decât legea comună, care este conformă cu natura, în timp ce legile scrise se schimbă adesea, de unde aceste cuvinte pronunţate în Antigona lui Sofocle: „Această lege, care nu e nici de azi, nici de ieri, ci dintotdeauna... Această lege n-o datoram, eu netemându-mă deloc de voinţa nici unui bărbat...". De asemenea, trebuie spus că dreptatea este un lucru real şi cu adevărat util, şi nu o simplă aparenţă, astfel încât această lege scrisă nu este o lege; căci ea nu îndeplineşte funcţia de lege. Mai trebuie spus că judecătorul este ca un verificator de bani, care are rolul de a discerne dreptatea falsă de cea adevărată. În sfârşit, trebuie spus că este propriu unui om mai onest să pună în aplicare mai degrabă legile nescrise decât legile scrise şi să se ţină de ele. Trebuie văzut, de asemenea, dacă legea nu este cumva în contradicţie cu vreo altă lege recunoscută sau cu ea însăşi, cum, spre exemplu, o lege prescrie ca toate contractele încheiate să fie valabile, iar o alta interzice încheierea unui contract contrar legii. Mai trebuie văzut dacă legea este echivocă, astfel încât s-o întoarcem în avantajul nostru, adică să vedem în care direcţie vom putea dirija acţiunea şi pe care din cele două căi ne vom plia dreptatea sau interesul, şi apoi să folosim interpretarea aleasă. De asemenea, trebuie să vedem dacă circumstanţele ce au motivat legea nu mai există, în timp ce legea subzistă; atunci, trebuie să demonstrăm acest lucru şi prin asta să combatem legea. Din contră, dacă legea scrisă este favorabilă cauzei, trebuie spus că „ < a judeca > în conformitate cu conştiinţa" n-are drept scop să determine la o sentinţă contrară legii, ci să nu-l dovedească pe judecător de sperjur, dacă ignoră ce vrea să spună legea. Mai trebuie spus că nici un om nu preferă binele absolut, ci ceea ce este un bun pentru el însuşi. De asemenea, trebuie să spunem că nu există nici o diferenţă între a nu avea lege şi a nu te folosi de cea pe care o ai; că, în toate celelalte arte, nu există nici un profit în a te pretinde mai abil în ciuda regulilor acestora, spre exemplu dacă eşti medic; într-adevăr, greşeala medicului este mai puţin păgubitoare decât obişnuinţa de a nu asculta de cel ce deţine autoritatea; în sfârşit, a pretinde că eşti mai înţelept decât legile este întocmai ceea ce e interzis în rândul legilor recomandabile.

Fragmente ale comentariului Sfântului Toma din Aquino la *Politica* lui Aristotel[44]

48. Domeniul ştiinţei politice şi ordinea abordării aristotelice (*Sententia libri Politicorum, Prooemium,* ediţia leonină, p. A. 70): După cum ne învaţă Filosoful în *Fizica*, II[45], arta imită natura. Motivul acestui fapt este că proporţia reciprocă a principiilor este aceeaşi cu proporţia operaţiilor şi a efectelor. Însă principiul celor ce se realizează potrivit artei este intelectul uman, derivat potrivit unei similitudini din intelectul divin, care este principiul lucrurilor naturale. De aceea, este necesar ca atât operaţiile artei să imite operaţiile naturii, cât şi cele care există potrivit artei să imite cele existente în natură. Dacă un anume maestru al unei anumite arte ar fi realizat lucrarea acelei arte, atunci ar fi necesar ca discipolul care a preluat de la el arta să năzuiască şi el spre acea lucrare ca spre un model şi el însuşi să o realizeze. Şi din acest motiv, intelectul uman, înspre care este derivată lumina inteligibilă dinspre intelectul divin, trebuie să deţină, în tot ceea ce face, cunoaşterea formală a tuturor celor ce sunt realizate în chip natural, pentru ca el să acţioneze asemănător. De aceea, Filosoful spune[46] că, dacă arta le-ar realiza pe cele ce revin naturii, ea ar acţiona atunci asemenea naturii şi, reciproc, dacă natura le-ar realiza pe cele ce revin artei, ea ar acţiona atunci asemenea artei.

44. Fragmentele urmează ediţia Sancti Tomae de Aquino, *Opera omnia* iussu Leonis XIII p.m. edita, tomus XLVIII, *Sententia libri Politicorum*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1971.
45. *Cf. Fizica*, II, 4, 194a 21-23, dar şi II, 13, 199a 15-16.
46. *Cf. ibidem*, II, 13, 199a 12-15.

Însă natura nu le realizează pe cele care revin artei, ci ea pune la dispoziţie doar anumite principii şi oarecum oferă un model de acţiune artizanilor; dar arta poate să ia seama la cele care revin naturii şi să se folosească de ele spre a-şi perfecţiona propria lucrare, chiar dacă pe cele dintâi ea nu le poate desăvârşi. De aici reiese că raţiunea umană nu este doar cunoscătoare a celor care există potrivit naturii, ci este şi cunoscătoare, şi făptuitoare a celor care există potrivit artei. De aceea este necesar ca ştiinţele umane care se referă la lucrurile naturale să fie speculative, în vreme acelea care se referă la lucrurile făcute de om să fie practice sau productive, potrivit imitării naturii.

Natura însă, în operaţia ei, trece de la cele simple la cele compuse, astfel încât, în cazul celor ce se ivesc prin operaţia naturii, ceea ce este compus în chip maxim este desăvârşit, întreg şi scop al celorlalte, aşa cum reiese în cazul tuturor întregurilor în raport cu părţile lor. De aceea, şi raţiunea operativă a omului trece de la cele simple la cele compuse, tot aşa ca şi de la cele imperfecte la cele perfecte.

Dar, pentru că raţiunea umană nu dispune numai de cele ce se află în folosinţa omului, ci <dispune> şi de oamenii care sunt conduşi prin raţiune, în ambele cazuri ea trece de la cele simple la cele compuse: în cazul lucrurilor care cad în folosinţa omului, de exemplu, aşa cum el alcătuieşte din lemne o corabie sau din lemne şi pietre o casă; dar, în cazul oamenilor, de exemplu, aşa cum ordonează mai mulţi oameni într-o anumită comunitate unică. Deoarece gradele şi ordinile acestor comunităţi sunt diverse, cea din urmă este comunitatea cetăţenilor ordonată în vederea autarhiei[47] vieţii umane: din acest motiv, ea este cea mai desăvârşită dintre toate comunităţile umane. Iar întrucât cele ce cad în folosinţa omului sunt ordonate în vederea omului ca spre un scop al lor mai important decât ele, care sunt <doar> în vederea acestui scop, este atunci necesar ca întregul, adică cetatea, să fie mai important decât toate întregurile pe care raţiunea umană le poate cunoaşte şi alcătui.

Prin urmare, din cele ce au fost spuse putem reţine patru aspecte privitoare la doctrina politică pe care o prezintă Aristotel în acest

47. Conceptul aristotelic de αὐταρχεῖα a fost tradus de magistrul Guillaume din Moerbeke, traducător al *Politicii* lui Aristotel în latină, cu expresia *per se sufficientia*.

tratat. Mai întâi, *necesitatea* acestei ştiinţe: este necesar să fie dată câte o doctrină pentru toate cele ce pot fi cunoscute prin raţiune, în vederea acelei desăvârşiri umane care poartă numele de filosofie. Aşadar, pentru că totalitatea cetăţii se poate supune judecăţii raţionale a cuiva, a fost necesar să fie dată o doctrină despre cetate, drept întregire a filosofiei, adică ştiinţa civilă.

În al doilea rând, putem reţine *genul* acestei ştiinţe. Pentru că ştiinţele practice se deosebesc de cele speculative prin faptul că cele speculative sunt ordonate numai în vederea cunoaşterii adevărului, pe când cele practice în vederea făptuirii, este necesar ca această ştiinţă să fie conţinută în filosofia practică, întrucât cetatea este un întreg faţă de care raţiunea umană nu este doar cunoscătoare, ci şi făptuitoare. Pe de altă parte, pentru că un anumit <tip> de raţiune acţionează după modul făptuirii printr-o acţiune care trece în exteriorul materiei, ceea ce este propriu artelor mecanice, de exemplu fabricantul şi armatorul şi altele asemenea, pe când un alt <tip> de raţiune <acţionează> printr-un mod al făptuirii care rămâne în cel ce acţionează, aşa cum este faptul de a sfătui, de a alege, de a voi şi cele de felul acesta care se referă la ştiinţa morală. Este evident că ştiinţa politică referitoare la orânduirea oamenilor nu este conţinută în ştiinţele productive, care sunt artele mecanice, ci în cele active, care sunt ştiinţele morale.

În al treilea rând, putem reţine *demnitatea* şi *raportul* politicii la celelalte ştiinţe practice. Cetatea este cel mai important lucru dintre cele pe care raţiunea umană le poate alcătui, prin urmare la ea se raportează toate celelalte comunităţi umane. Pe de altă parte, toate cele care sunt constituite de către artele mecanice din lucruri aflate în vederea folosinţei umane sunt ordonate înspre oameni, ca şi înspre un scop. Dacă, aşadar, există o ştiinţă referitoare la ceea ce este mai nobil şi mai desăvârşit, atunci este necesar ca politica să fie cea mai importantă între toate ştiinţele practice şi edificatoare a tuturor celorlalte, întrucât ea are în vedere binele ultim şi desăvârşit în sfera lucrurilor umane. Şi, din acest motiv, Filosoful afirmă la sfârşitul Cărţii a X-a din *Etica* <*Nicomahică*>[48] faptul că filosofia referitoare la sfera lucrurilor umane se împlineşte în politică.

48. *Cf. Etica Nicomahică*, X, 16, 1181b 14-15.

În al patrulea rând, din cele spuse putem reţine *modul* şi *ordinea* acestei ştiinţe. Căci, după cum ştiinţele speculative care se referă la un anume întreg se realizează punând în lumină pasiunile şi acţiunile întregului printr-o considerare a părţilor şi o cunoaştere a principiilor, tot aşa şi această ştiinţă, care ia în considerare principiile şi părţile cetăţii, oferă o cunoaştere despre aceasta, punând în lumină pasiunile şi acţiunile ei. Iar pentru că este practică, ea mai arată pe deasupra şi modul în care fiecare dintre acestea se poate desăvârşi, ceea ce este necesar în orice ştiinţă practică.

49. Comentariu la problema aristotelică a definiţiei omului şi a comunităţii (ediţia leonină, pp. A. 77-80, comentariu la *Politica*, I, 1, 1252b 27 - 1253a 38): „*<Comunitatea> formată din mai multe sate* etc."[49]. După ce Filosoful s-a referit la comunităţile înşiruite în vederea cetăţii, aici el se referă la comunitatea cetăţii înseşi. El împarte <analiza> în trei: în prima parte, arată ce calitate are comunitatea cetăţii, în a doua arată că ea este naturală, acolo unde spune: „*De aceea, întreaga cetate* etc.", iar în a treia vorbeşte despre instituirea cetăţii, unde spune: „*Aşadar, există în toţi pornirea naturală*". În privinţa primei părţi, el descrie condiţia unei cetăţi sub trei aspecte. În primul rând, arată din ce se compune cetatea, căci tot aşa cum un sat constă din mai multe case, tot aşa şi o cetate constă din mai multe sate.

În al doilea rând, el spune că o cetate este o comunitate desăvârşită. Acest lucru îl probează cu <argumentul> că, dacă orice relaţie a oamenilor se ordonează în vederea aspectului necesar al vieţii, atunci va fi perfectă acea comunitate care este ordonată astfel încât omul să deţină în chip suficient tot ceea ce îi este necesar în vederea vieţii. De acest fel este comunitatea cetăţii: prin urmare, ţine de definiţia cetăţii ca în ea să se găsească toate cele ce sunt de ajuns pentru viaţa umană, aşa cum se întâmplă ca ea să fie. Şi de aceea ea se compune din mai multe sate, astfel încât în unul dintre ele se practică meşteşugul, în altul ţesătoria, şi tot aşa despre celelalte. De aici reiese faptul că o cetate este o comunitate desăvârşită.

49. Pasajele în italice din textul tomist sunt fragmentele comentate din Aristotel.

În al treilea rând, el arată <scopul> spre care este ordonată cetatea. Căci ea este realizată în primul rând în scopul vieţii, anume pentru ca oamenii să găsească în chip suficient <resursele> graţie cărora să poată vieţui. Totuşi, reiese din esenţa ei că oamenii nu doar vieţuiesc, ci ei au şi *„viaţa cea bună"*, în măsura în care viaţa oamenilor este ordonată prin intermediul legilor cetăţii în vederea virtuţii.

Pe urmă, atunci când spune: *„De aceea, întreaga cetate* etc.", el arată că o comunitate citadină este naturală. Pentru aceasta, realizează trei lucruri: mai întâi, arată că o cetate este naturală, în al doilea rând, că omul este în mod natural un vieţuitor politic (*animal civile*), acolo unde spune: *„Din acestea rezultă că* etc.", iar în al treilea rând, arată ce este anterior potrivit naturii, anume dacă este omul, familia sau cetatea, acolo unde spune: *„iar cetatea este anterioară* etc.". În privinţa primului aspect, el aduce două argumente, dintre care primul este următorul: scopul lucrurilor naturale este natura acestora, dar cetatea este scopul comunităţilor numite mai înainte, despre care s-a arătat că sunt naturale, prin urmare şi cetatea este naturală.

Însă el dovedeşte faptul că natura este scopul lucrurilor naturale, cu argumentul următor, în pasajul: *„<noi spunem că natura> fiecărui lucru* etc.". Spunem că natura fiecărui lucru este ceea ce îi revine atunci când generarea lui este desăvârşită, tot aşa cum natura omului este aceea pe care el o are în urma generării lui desăvârşite. În acelaşi fel stau lucrurile şi cu calul, şi cu casa, deşi prin natura casei se înţelege forma acesteia. Însă acea stare a lucrului pe care o are generarea sa perfectă este scopul tuturor celor ce sunt înaintea generării acestuia. Prin urmare, natura lucrului este scopul principiilor naturale din care ceva este generat, iar dacă cetatea este generată din comunităţile enunţate mai înainte, care sunt naturale, va fi şi ea naturală.

Al doilea argument îl enunţă în pasajul: *„De asemenea, cauza finală* etc.". El este următorul: ceea ce e optim în fiecare caz reprezintă scopul şi cauza finală în vederea căreia se realizează ceva. Dar a avea autarhie este ceva optim, prin urmare acest lucru are valoare de scop. Şi, astfel, pentru că o cetate este o comunitate ce are o viaţă autarhică, ea este scopul comunităţilor pomenite mai sus.

De aici rezultă că acest al doilea argument este adus ca probă a minorei argumentului precedent.

Pe urmă, atunci când spune: *„Din acestea rezultă că* etc.", el arată că omul este în chip natural un vieţuitor politic. El conchide aceasta mai întâi din caracterul natural al cetăţii; în al doilea rând, argumentează aceasta prin activitatea proprie omului, în pasajul: *„Apoi este evident <de ce omul este un vieţuitor> politic"*. În vederea primului argument, el realizează două lucruri: în primul rând, arată ceea ce şi-a propus, iar în al doilea rând, exclude un fapt îndoielnic, în pasajul: *„pe când cel lipsit de o cetate* etc.". Aşadar, mai întâi conchide din premise că cetatea aparţine celor care există potrivit naturii, iar pentru că cetatea nu este altceva decât o adunare a oamenilor, urmează că omul este un vieţuitor în mod natural politic.

Cineva ar putea să se îndoiască însă de faptul că aspectele naturale se regăsesc la toţi <oamenii>, fiindcă nu toţi oamenii sunt locuitori ai cetăţilor. Iar pentru a înlătura o asemenea îndoială, el spune în mod consecvent că unii oameni nu sunt citadini din întâmplare, ca de pildă cei care au fost expulzaţi din cetate sau sunt siliţi, din pricina sărăciei, să cultive pământurile ori să crească animale. Iar de aici rezultă că nu este contrar celor spuse ca omul să fie un vieţuitor politic în mod natural, pentru că există şi alte lucruri naturale care sunt private de ceva în mod natural, de exemplu atunci când cuiva i se taie o mână sau atunci când este lipsit de mâncare. Dar, pentru ca un om să nu fie vieţuitor politic datorită naturii sale, este necesar ca el să fie sau mai prejos <decât omul>, de exemplu atunci când acest lucru se petrece prin coruperea naturii umane, sau să fie mai bun decât omul, adică în măsura în care el are o natură mai desăvârşită decât alţi oameni în general, astfel încât el îşi poate fi suficient fără compania oamenilor, aşa cum au fost Ioan Botezătorul şi Preafericitul Antonie Eremitul.

El aminteşte aici cuvintele lui Homer, care îl ponegreşte pe cel ce nu era un vieţuitor politic din pricina statutului său josnic: el spune despre acesta că era „fără o tovărăşie", întrucât nu putea fi cuprins în legătura prieteniei, „fără o lege", pentru că nu putea fi cuprins sub constrângerea legii, şi „smintit", fiindcă nu putea fi cuprins sub regula raţiunii. Cel care este astfel în chip natural trebuie să fie în acelaşi timp un provocator de războaie, fiindcă el caută harţă şi există în lipsa constrângerii, aşa cum vedem că păsările care nu sunt

sociabile sunt răpitoare. Pe urmă, atunci când spune: *„apoi este evident <de ce omul este un vieţuitor> politic* etc.", el dovedeşte prin activitatea proprie omului că este un vieţuitor politic, mai degrabă decât albina şi decât orice alt animal gregar, prin argumentul următor: noi spunem că natura nu creează nimic în zadar, întrucât ea acţionează întotdeauna în vederea unui scop determinat. De aceea, dacă natura atribuie unui anumit lucru care este îndreptat în mod natural spre un anume scop, rezultă că acel scop este dat acelui lucru de către natură. Constatăm însă că, deşi anumite vieţuitoare deţin glasul, numai omul deţine limbajul, mai presus de celelalte animale, şi chiar dacă anumite animale glăsuiesc în limba omului, totuşi ele nu vorbesc propriu-zis, fiindcă ele nu înţeleg ce anume spun, ci dau glas anumitor sunete prin intermediul obişnuinţei.

Prin urmare, există o diferenţă între discurs şi simplul glas. Căci glasul este doar semnul durerii şi al plăcerii şi, prin urmare, al celorlalte pasiuni, precum ura şi spaima, care sunt toate îndreptate în vederea plăcerii şi a durerii, aşa cum se spune în *Etica*, II[50]. Iar din acest motiv vocea este dată altor animale, a căror natură a ajuns până la atâta încât să îşi simtă propriile plăceri şi dureri şi să şi le comunice reciproc prin anumite glasuri naturale, precum leul prin răget şi câinele prin lătrat. Cu acest rol, noi avem interjecţiile. Dar vorbirea umană semnifică ceea ce este util şi dăunător, de unde rezultă că semnifică dreptul şi nedreptul. Căci justiţia şi lipsa de justiţie constau în faptul că unele lucruri sunt sau nu sunt adecvate în cazul lucrurilor utile ori dăunătoare. Iar din acest motiv vorbirea este proprie omului, fiindcă faptul le este propriu în raport cu alte animale şi fiindcă au cunoaşterea binelui şi a răului, a justului şi a injustului, precum şi altor lucruri de acelaşi fel care pot fi semnificate prin intermediul discursului.

Aşadar, deoarece omului îi este dat de la natură discursul şi pentru că discursul este rânduit astfel încât oamenii să îşi comunice reciproc utilul şi dăunătorul, justul şi injustul şi altele de acelaşi fel, rezultă motivul pentru care natura nu face nimic în zadar, în scopul ca oamenii să îşi comunice aceste lucruri în mod natural. Dar comunicarea acestora realizează familia şi cetatea, prin urmare omul este în mod natural un vieţuitor familial şi politic.

---

50. *Cf. Etica Nicomahică*, II, 5, 1105b 21-23.

Pe urmă, atunci când spune: *„Iar cetatea este anterioară* etc.”, el arată din cele mai înainte spuse că cetatea este anterioară în mod natural familiei sau unui om singular, prin argumentul următor. Este necesar ca întregul să existe mai înaintea părții, prin ordinea naturii și a desăvârșirii. Dar acest lucru trebuie înțeles în ceea ce privește materia, iar nu în ceea ce privește specia, așa cum cum se arată în *Metafizica*, VII[51]. Iar el este dovedit astfel: dacă întreg omul piere, nu mai rămâne nici piciorul, nici mâna, decât într-un sens echivoc, în același sens în care o mână de piatră poate fi numită mână, iar aceasta fiindcă o asemenea mână se distruge de îndată ce întregul a fost distrus. Însă ceea ce s-a corupt nu păstrează specia de la care provine sensul definiției, ceea ce înseamnă că numele nu își păstrează același sens și, prin urmare, este predicat echivoc.

Iar el demonstrează că o parte se corupe de îndată ce întregul a fost corupt prin faptul că orice parte se definește prin activitatea sa și prin puterea cu care acționează, tot așa cum definiția piciorului este aceea că el este un membru organic ce are puterea deplasării. Iar din acest motiv, în măsura în care el nu mai are o asemenea putere și activitate, el nu mai este același ca specie, ci se numește picior în sens echivoc. Și același argument se aplică altor părți asemănătoare care se numesc părți ale materiei și în a căror definiție se află întregul, așa cum în definiția semicercului se pune cercul: semicercul este jumătatea cercului. Într-o altă situație se află însă acele părți ale speciei care se află în definiția întregului, așa cum liniile apar în definiția triunghiului.

Rezultă așadar că întregul este anterior în mod natural părților materiei, chiar dacă părțile sunt anterioare în ordinea generării. Dar oamenii individuali se raportează la întregul cetății așa cum se raportează părțile omului la om, fiindcă, tot așa cum mâna sau piciorul nu pot fi fără om, tot așa nici un om singular nu își este suficient pentru a trăi separat de cetate. Dar dacă se întâmplă ca vreunul să nu poată trăi în comuniunea socială a cetății din cauza caracterului său josnic, atunci el este mai prejos ca omul și este asemenea unei fiare; însă, dacă el nu are deloc nevoie de aceasta și este ca și cum ar avea autarhie și din acest motiv el nu este o parte a cetății, atunci el este mai presus ca omul și este asemenea unui zeu.

---

51. *Cf. Metafizica*, VII, 10, 1035b 11-19.

Rezultă, prin urmare, din premise faptul că cetatea este anterioară prin natură omului individual.

Pe urmă, atunci când spune: *„există <în toţi pornirea> naturală* etc.", el se referă la întemeierea cetăţii şi conchide din cele menţionate că în toţi oamenii există pornirea naturală către o comunitate politică, precum şi către virtuţi. Dar totuşi, la fel cum virtuţile sunt achiziţionate prin exerciţiul uman, precum spune în *Etica*, II[52], tot aşa cetăţile sunt întemeiate prin efortul uman. Cel care a întemeiat cel dintâi o cetate a fost autorul celor mai mari bunuri pentru oameni.

Căci omul este cel mai bun dintre animale, dacă în el este desăvârşită virtutea în vederea căreia are o înclinaţie naturală. Dar, dacă este lipsit de lege şi justiţie, atunci omul devine cel mai rău dintre animale. El dovedeşte acest lucru prin faptul că injustiţia este cu atât mai gravă cu cât deţine mai multe arme, adică ajutoare pentru a face răul. Însă omului, potrivit naturii sale, îi revine înţelepciunea practică şi virtutea, care sunt îndreptate de la sine către bine. Dar atunci când omul este rău, el se foloseşte de ele ca şi de anumite arme pentru a împlini răul, aşa cum, prin şiretenie, el poate născoci tot felul de înşelăciuni, iar prin abţinere el devine capabil să îndure foamea şi setea pentru a persevera în rău şi, în acelaşi fel, în alte privinţe. Iar din acest motiv, omul, în lipsa virtuţii, este cel mai nelegiuit şi sălbatic, adică crud şi lipsit de afecţiune, în privinţa coruperii facultăţii sale irascibile; iar în privinţa coruperii facultăţii concupiscibile, el este cel mai rău în privinţa poftelor dragostei şi cel mai nesătul în hrană.

Dar omul este adus la justiţie prin ordinea politică: acest lucru rezultă din faptul că grecii denumeau cu acelaşi termen ordinea politică şi judecata justiţiei, şi anume *dike*[53]. De aceea, este evident că cel ce a întemeiat o cetate a îndepărtat din oameni ce era mai rău şi i-a redus pe aceştia la ceea ce era mai bun, potrivit justiţiei şi virtuţii.

50. Comentariu la problema aristotelică a raportului dintre omul-singular şi cetăţeanul ca produs al comunităţii (ediţia leonină, p. A. 193, comentariu la *Politica*, III, 4, 1276b 16-36): *„În urma celor spuse* etc.". După ce Filosoful arată ce anume este cetăţeanul, el cercetează aici virtutea cetăţeanului. El împarte

52. *Cf. Etica Nicomahică*, II, 1, 1103a 31-b 2.
53. În ediţia leonină, trascripţia termenul grec este *diki*.

<pasajul> în două: în prima, arată faptul că virtutea cetăţeanului şi aceea a bărbatului ales nu sunt identice în sine, pe când, în cea de-a doua parte, formulează la adresa acestor fapte anumite îndoieli, în pasajul: *„privind cetăţeanul* etc."[54]. În privinţa primului aspect, el întreprinde două lucruri: mai întâi, arată că virtutea cetăţeanului şi aceea a bărbatului ales nu sunt identice, iar în al doilea rând, arată faptul că, în cazul câte unui cetăţean determinat, virtutea este identică cu aceea a bărbatului ales, în pasajul: *„dar oare... în cazul unui om determinat* etc.". Cât priveşte primul aspect, el întreprinde două lucruri: mai întâi, spune despre ce este vorba, fiindcă în urma celor spuse mai înainte se cade, adică urmează în mod firesc să se considere dacă trebuie să presupunem aceeaşi virtute bărbatului ales şi cetăţeanului destoinic sau nu. Aceasta înseamnă a cerceta dacă se spune că un bărbat este ales şi un cetăţean este destoinic din acelaşi motiv, căci virtutea este aceea care îl face bun pe cel ce o deţine[55]. Însă, pentru ca această chestiune să îşi primească cercetarea pe care o merită, trebuie mai întâi să se arate ce este virtutea cetăţeanului de un anumit tip, adică sub o anumită întruchipare şi comparaţie. În al doilea rând, în pasajul: *„tot aşa cum un corăbier* etc.", el arată că virtutea cetăţeanului şi cea a bărbatului ales nu sunt identice din trei motive: între acestea, el formulează mai întâi o comparaţie pentru a arăta care este virtutea cetăţeanului destoinic şi spune că, la fel cum *„corăbier"* înseamnă ceva comun mai multora, tot aşa este şi cu cetăţeanul. Dar realitatea că termenul *„corăbier"* este comun mai multora o demonstrează prin faptul că există mulţi deosebiţi ca posibilitate, adică în meserie şi în funcţie, despre care se spune că sunt corăbieri: unul dintre ei este vâslaş, pentru că pune în mişcare vasul prin vâsle, un altul este cârmaci, pentru că dirijează mişcarea navei prin cârmă, un altul este cel care stă la prora, adică are grijă de această parte anterioară a navei, iar alţii au alte nume şi alte funcţii. Este însă evident că fiecăruia dintre aceştia îi revine câte ceva potrivit virtuţii proprii şi câte ceva potrivit virtuţii comune. La virtutea proprie se referă faptul de a avea pricepere şi grijă atentă

---

54. Sf. Toma are în vedere primul rând al capitolului 5, 1277b 33.
55. Guillaume din Moerbeke a ales pentru adjectivele σπουδαῖος şi ἀγαθὸς invariabilul echivalent latin *bonus*, ceea ce face ca Sf. Toma să sesizeze identitatea adjectivului în ambele cazuri.

față de funcția proprie, așa cum este cârmaciul față de cârmuire, și tot așa despre ceilalți. Virtutea comună este una care se referă la toți. Însă funcția tuturor acestora are în vedere menținerea navigației, spre acest lucru tinde dorința și intenția fiecăruia dintre navigatori, iar în acest scop se ordonează virtutea comună a navigatorilor, care este virtutea de navigator în calitate de navigator. Căci tot așa există cetățeni diverși, având funcții diferite și statute (*status*) diferite într-o cetate, însă funcția comună a tuturor este menținerea[56] comunității. Dar această comunitate constă în ordinea constituțională, de unde rezultă că virtutea cetățeanului în calitate de cetățean se raportează în chip ordonat la constituție, astfel încât este un cetățean destoinic cel care acționează bine în vederea menținerii constituției. Există însă mai multe specii de constituție, așa cum se va spune mai jos și așa cum reiese întru câtva din cele de mai sus. Însă oamenii se raportează cu succes la diferite constituții, potrivit diverselor virtuți. Într-un alt fel se menține o democrație și într-un alt fel o oligarhie sau o tiranie: de aceea, este evident că nu există o singură virtute desăvârșită potrivit căreia despre cetățean să se spună în sens absolut că este ales (*bonus*). Însă despre un bărbat se spune că este destoinic (*bonus*)[57] potrivit unei virtuți desăvârșite și unice, adică potrivit înțelepciunii practice (*prudentiam*)[58] de care depind toate virtuțiile morale. Se întâmplă așadar ca un cetățean să fie destoinic, dar totuși să nu aibă o virtute potrivit căreia să fie și un bărbat ales, iar acest lucru se întâmplă în constituțiile existente, excepție făcând constituția optimă[59].

---

56. Sensul termenului *salus* nu este acela de mântuire, așa cum el ar putea fi tradus dacă autorul s-ar fi referit la scopul unei societăți creștine, ci corespunde termenului σωτηρία, din cuprinsul cărții a V-a a *Politicii*, unde Aristotel are în vedere criteriile menținerii unei constituții.

57. Traducerea aparent echivocă a a termenului *bonus* corespunde în realitate adjectivelor folosite de Aristotel în descrierea bărbatului și a cetățeanului de valoare în *Politica*, III, 4, 1276b 17 *sqq*.

58. Termenul latin *prudentia* corespunde în tradiția peripatetică cu termenul grec φρόνησις, redat în limba română în mod uzual prin „înțelepciune practică" (*Cf. Etica Nicomahică*, VI, 5).

59. Afirmația tomistă este curioasă, pentru că ea dă de înțeles că, într-o constituție optimă, identitatea dintre bărbat și cetățean este realizată perfect, deși Aristotel nu teoretizează această situație în tratatul său. Din nefericire, Sf. Toma nu a mai apucat să redacteze un comentariu al Cărții a VII-a, unde și-ar fi putut exprima opiniile privind constituția optimă.

51. Comentariu la problema aristotelică a diviziunii constituţiilor după numărul conducătorilor (ediţia leonină, pp. A. 203-204, comentariu la *Politica*, III, 7, 1279a 21 - b 10): *„După ce au fost analizate acestea* etc.". După ce Filosoful a distins între constituţiile (*politias*) drepte şi nedrepte, aici intenţionează să le deosebească reciproc. Iar pentru aceasta el face două lucruri : mai întâi, îşi face cunoscută intenţia, iar apoi, realizează ceea ce şi-a propus, în pasajul : *„Pentru că guvernarea* etc". El spune aşadar mai întâi că, după ce au fost determinate cele de mai înainte, urmează să fie luate în considerare constituţiile, câte anume şi care sunt ele. Iar în această ordine, să luăm în considerare mai întâi constituţiile drepte, iar apoi pe cele nedrepte. Pe urmă, atunci când spune : *„Pentru că guvernarea* etc.", el distinge constituţiile. Iar pentru aceasta întreprinde trei lucruri : mai întâi, arată în ce sens trebuie înţeleasă deosebirea constituţiilor, în al doilea, deosebeşte constituţiile, în pasajul : *„noi obişnuim să o numim* etc.", în al treilea rând, obiectează contra celor spuse anterior în pasajul *„trebuie să spună ceva mai mult* etc"[60]. Aşadar, el spune mai întâi că, deoarece o constituţie nu este nimic altceva decât o formulă de guvernare (*politeuma*), ceea ce înseamnă o ordine a celor care domină în cetate, este necesară distingerea constituţiilor după diversitatea celor care le conduc. Într-o cetate conduc fie unul, fie puţini, fie mulţi. Şi, oricare dintre aceştia trei ar fi fost, faptul se petrece în două feluri : mai întâi, atunci când conducerea are loc în vederea avantajului reciproc, iar atunci vor fi nişte constituţii drepte, şi, într-un alt fel, atunci când conducerea are loc în vederea avantajului propriu al celor ce guvernează, fie că el este unul, fie puţini, fie mulţi. Acestea sunt devieri ale constituţiilor, deoarece trebuie spus că cetăţenii sau se supun, sau împărtăşesc în vreun fel caracterul util al cetăţii. Pe urmă, atunci când spune : *„noi obişnuim să o numim* etc.", el distinge fiecare constituţie prin nume proprii. În primul rând cele drepte, în al doilea rând cele vicioase, în pasajul : *„constituţiile deviante sunt* etc.". El spune aşadar mai întâi că, dacă există o monarhie, adică o conducere a unuia singur, ea se numeşte regalitate printr-un nume uzual, dacă are în vedere avantajul reciproc. În schimb, acea constituţie în care conduc cei

60. Sf. Toma se referă la primele rânduri ale capitolului 8, 1279b 13 *sqq.*

puţini în vederea unui bine comun, dar ei sunt mai mulţi decât unul, se numeşte aristocraţie, adică o putere a celor mai buni sau cea mai bună, fie pentru că în ea conduc cei mai buni, adică cei mai virtuoşi, fie pentru că ea este o constituţie îndreptată către ceea ce este mai bun pentru o cetate şi pentru toate cetăţile. Dar atunci când mulţimea conduce având în vedere avantajul reciproc, <constituţia> poartă numele de regim constituţional care este numele comun al tuturor constituţiilor[61]. Iar faptul că această constituţie poartă un asemenea nume are loc într-un sens raţional : căci se întâmplă foarte uşor ca, într-o cetate, să se găsească unul sau puţini care să îi întreacă cu mult pe alţii în virtute, dar se întâmplă foarte greu să se găsească mulţi care să fi atins desăvârşirea virtuţii. Însă acest lucru se întâmplă mai cu seamă în privinţa virtuţii războinice, fiindcă mulţi sunt în ea desăvârşiţi. Din acest motiv, într-o asemenea constituţie conduc bărbaţii războinici şi cei ce deţin arme. Pe urmă, atunci când spune : *„constituţiile deviante sunt* etc.", el distinge nominal formele corupte ale numitelor constituţii. El spune că devierile sus-numitelor constituţii sunt următoarele : tirania, pentru regalitate ; oligarhia, adică domnia celor puţini, este devierea aristocraţiei ; iar democraţia, adică puterea poporului, cu alte cuvinte a mulţimii de rând, este devierea constituţiei în care cei mulţi guvernează cel puţin în numele virtuţii războinice. De aici, el conchide că tirania este o monarhie, adică o conducere a unuia singur, care are în vedere avantajul conducătorului, oligarhia tinde la avantajul bogăţiilor, pe când democraţia are în vedere avantajul săracilor, însă nici una dintre ele nu are în vedere avantajul reciproc.

---

61. Reamintim faptul că Aristotel a denumit atât una dintre cele şase forme constituţionale, cât şi genul lor proxim πολιτεῖα, iar opţiunea de traducere a noastră a fost pentru „constituţie", în cazul genului, şi pentru „regim constituţional", în cazul speciei. Traducătorul în limba latină, magistrul Guillaume din Moerbeke, a preferat formula comună transliterată de *politia* pentru ambele situaţii.

II. STUDII

Aristotel sau filosofia în slujba *polis*-ului

Vasile Muscă

Alături de numeroasele personaje care formează istoria filosofiei greceşti, gânditorii cu concepţiile pe care aceştia le-au elaborat, mai trebuie pomenit încă unul, a cărui importanţă a fost luată mai puţin în consideraţie, care a fost uitat şi ignorat în cele mai multe dintre prezentările oficiale ale filosofiei antice: cetatea greacă.

Existenţa cetăţii însoţeşte aproape întreaga istorie a filosofiei greceşti. Mai cu seamă pentru perioadele de început şi de deplină maturitate ale acesteia, adică cea presocratică şi cea clasică, *polis*-ul, cetatea greacă, a oferit cadrul social-politic în care s-au petrecut toate evoluţiile principale ale gândirii greceşti. Apariţia cetăţii şi naşterea filosofiei constituie rezultatul final al unor procese care, deşi s-au produs în planuri diferite, cel social-politic, respectiv cel intelectual, au urmat aceeaşi direcţie progresivă de dezvoltare. Consecinţa acestor procese de dezvoltare a constituit-o şi într-un caz, şi în celălalt, un fenomen de ruptură care s-a soldat cu eliberarea unei noi forme de viaţă din încorsetările trecutului. Într-un plan, s-a constituit individul ca subiect social-politic de sine stătător, independent şi liber, prin detaşarea de marea masă anonimă a colectivităţii ce îl absorbise total până atunci. În celălalt plan, s-a petrecut detaşarea raţiunii critice de masa amorfă a reprezentărilor mitice tradiţionale.

Studiile şcolii de cercetare constituite după al doilea război mondial în jurul lui J.P. Vernant[1] au arătat că, în secolul al VI-lea î.Hr., când

1. Dintre lucrările traduse în româneşte, de văzut Jean Pierre Vernant, *Originile gândirii greceşti*, Editura Sympozion, Bucureşti, 1995 şi *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995, precum şi P. Vidal-Naquet, *Vânătorul negru. Forme de gândire şi forme de societate în lumea greacă*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985.

în planul vieţii intelectuale a luat naştere filosofia, procesul acesta este susţinut în planul vieţii social-politice de constituirea cetăţii. Din acest moment, filosofia şi cetatea se vor mişca fiecare pe propria linie evolutivă, însă într-un fel în care între ele va exista cea mai strânsă legătură: cetatea, cu toate procesele social-politice ce au avut loc în cadrul ei, a oferit un bogat material de fapte şi întâmplări ca temă de meditaţie pe seama gândirii filosofice, a celei social-politice în primul rând, după cum ideile acesteia din urmă, prin puterea lor de influenţă, vor marca devenirea evenimentelor din domeniul cetăţii. Dar, mai cu seamă în secolul al V-lea, cetatea îşi are cu adevărat rolul de bază socială a filosofiei greceşti. Sofiştii, Socrate, Platon şi, apoi, trecând pragul secolului următor, Aristotel, nu pot fi înţeleşi temeinic fără a trimite la evenimentele ce au avut loc în sânul cetăţii. Şi totuşi, acest paralelism între ritmul interior de evoluţie propriu filosofiei, respectiv propriu cetăţii, ce funcţionează perfect până în secolul al V-lea î.Hr., cunoaşte un proces de desincronizare, când neconcordanţa se insinuează în corespondenţa perfectă de până atunci a celor două serii evolutive. În timp ce pe linia de evoluţie proprie, filosofia greacă îşi va atinge apogeul abia prin sistematica totalizatoare a lui Aristotel, pe propria sa linie, evoluţia cetăţii se opreşte încă de pe vremea lui Platon, iar în timpul lui Aristotel, ea cade pradă unei crize ce se va dovedi, în cele din urmă, fără nici o soluţie de ieşire. Faptul acesta a fost remarcat cu subtilitate de către L. Strauss. Spargerea corespondenţelor rezidă în împrejurarea că „desăvârşirea filosofiei – a propriului sistem filosofic creat de Aristotel – aparţine mai degrabă perioadei de crepuscul a cetăţii. Apogeul dezvoltării cetăţii şi apogeul evoluţiei filosofiei se plasează în epoci cu totul diferite"[2]. Cu alte cuvinte, maxima dezvoltare a filosofiei greceşti prin Aristotel se proiectează pe ecranul unor evenimente social-politice care înseamnă încetarea dezvoltării în ordinea cetăţii. Această contradicţie va determina poziţia istorică, cu totul inedită din acest punct de vedere, a lui Aristotel în contextul de ansamblu al gândirii greceşti. Aşa se face că, într-un moment istoric în care cetatea greacă pare să fi ajuns în punctul *terminus* al liniei sale evolutive, gândirea politică a lui Aristotel se lansează într-o apologie fermă a formei de existenţă statală a *polis*-ului,

2. L. Strauss, *Cetatea şi omul*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 46.

necontenind cu orice prilej să sublinieze caracterul natural al cetăţii. Aceasta în condiţiile în care, prin Alexandru Macedon, fostul său elev, istoria greacă se angajase deja spre un alt orizont de evoluţie, în care se impunea forma de organizare social-politică ce va provoca, de altfel, şi declinul definitiv al cetăţii, imperiul. În epoca luptei deschise dintre cele două idei, a cetăţii şi a imperiului, *Politica* aristotelică mai optează în favoarea cetăţii.

„Deşi Aristotel se afla la sfârşitul epocii de aur a vieţii cetăţii greceşti, fiind în relaţii foarte apropiate cu Filip şi cu Alexandru, el a considerat că oraşul – şi nu imperiul – este forma superioară de care este capabilă în genere cetatea grecească, şi nu doar forma superioară a vieţii politice de până atunci."[3]

În felul acesta trebuie luată şi înţeleasă afirmaţia, reluată adesea şi susţinută în paginile de faţă, anume că Aristotel este prin excelenţă filosoful *polis*-ului.

*

Fără nici o îndoială, Platon şi Aristotel sunt cei mai importanţi gânditori pe care i-a dat Antichitatea greacă. Prin ei, filosofia greacă a urcat pe cea mai înaltă treaptă pe care dezvoltarea sa a putut-o atinge în lumea antică. În privinţa celui din urmă, în prelegerile sale de istoria filosofiei, Hegel, care, prin idealismul fundamental al concepţiei sale, stă mai aproape de Platon decât de Aristotel, se simte obligat să admită că autorul *Metafizicii* şi al *Organon*-ului, dar şi al nu mai puţin cunoscutei *Politici*, este „unul dintre cele mai bogate şi mai cuprinzătoare (profunde) genii ştiinţifice apărute vreodată ; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze"[4]. Cei doi sunt legaţi printr-o relaţie de la magistru la discipol şi aproximativ douăzeci de ani, din 367 î.Hr. până în 348 î.Hr., când Platon moare, Aristotel a stat în Academie ca discipol în preajma celui care a scris profundele pagini de gândire social-politică din *Republica* sau *Legile*. Când drumurile lor de gândire se

3. W.D. Ross, *Aristotel*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 229.
4. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, trad. D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1963, vol. I, p. 562.

despart, Aristotel, cucerindu-şi independenţa filosofică, va simţi o adevărată plăcere să-l atace pe Platon, fără a rata vreo ocazie care i s-a oferit în acest sens. Cum vom vedea în continuare, această opoziţie faţă de Platon marchează şi compartimentul social-politic al gândirii lui Aristotel.

Aristotel a lăsat şi în compartimentul politic al gândirii sale, la fel ca pretutindeni pe unde a trecut cu geniala sa minte, idei de o importanţă capitală, prin care se raportează, ca mai totdeauna, în mod contradictoriu la Platon, continuându-l uneori, opunându-i-se alteori. Meritul ce nu le poate fi contestat este că şi unul, şi celălalt s-au priceput să facă din stat principalul obiect de studiu al ştiinţei politice. În ciuda aspiraţiilor către perfecţiunea absolută pe care se susţine gândirea sa, *Republica* lui Platon este o construcţie mai degrabă rigidă, ceea ce se motivează prin împrejurarea că modelul ei nu a fost, totuşi, identificat în lumea perfectă a ideilor care se impusese atât de autoritar în faţa conştiinţei filosofice platoniciene. Asupra imaginaţiei creatoare a lui Platon au acţionat, mai degrabă, nişte sugestii venite din partea unor alcătuiri statale ca sistemul de castă egiptean sau statul macedonean, blocate în trecutul lor istoric, încremenite, oarecum, în afara istoriei. Astfel, în amândouă dintre aceste formaţiuni statale, individul îşi dizolva cu totul fiinţa în substanţa statului. În dezacord cu aceste premise care dau caracterul idealist al gândirii politice a lui Platon, Aristotel va evolua, de la început, într-o cu totul altă atmosferă spirituală. Conform cu formula sa proprie de gândire, pentru a stabili ce este statul, Aristotel va porni din studiul concret al fenomenului tratat, de la realitatea social-politică dată prin analiza constituţiilor a 158 dintre statele greceşti existente în vremea sa. Max Pohlenz a surprins în termeni dintre cei mai potriviţi opoziţia dintre Platon şi Aristotel.

„Platon este adeptul unui idealism care îşi ţinea privirea aţintită asupra generalului, a formelor originare eterne, singurele valoroase, un bărbat ce aşeza, alături de o minte limpede, şi un profund sentiment religios, şi o inimă caldă, care îl împingeau mereu către crearea unei lumi mai bune, purtat de o fantezie artistică şi o putere dătătoare de formă ce îi permiteau să-şi privească idealul în deplinătatea imaginii sale şi să-l reprezinte la distanţă faţă de relaţiile sale ; Aristotel este copilul unei familii de medici, obişnuit de la început cu observaţia empirică, plin de interes faţă de multitudinea formelor vieţii şi faţă de

fenomenele singulare, în a căror determinare formală a găsit adevărata existență, un logician rece, a cărui fantezie nu are voie să facă nici un pas fără a fi controlată de rațiunea prin confruntarea cu realitatea."[5]

*

În privința marii gândiri social-politice grecești din secolul al IV-lea î.Hr., având ca reprezentanți nume de referință ca Xenofon și Tucidide, alături de cele ale lui Platon și Aristotel, Cl. Mossé face constatarea, trecută de multe ori neobservată: toți acești scriitori sunt atenieni prin origine sau și-au ales, cum este și cazul lui Aristotel, Atena ca loc de manifestare a acțiunii lor. Fundalul gândirii social-politice a tuturor acestor scriitori este dominat de imaginea maiestuoasă a gloriei Atenei sau măcar de amintirea acesteia.

„Spectacolul declinului Atenei domină întreaga lor gândire, chiar dacă, precum Platon sau Xenofon, le place să evoce Persia legendară a lui Cyrus, Sparta lui Lycurg sau o Cretă încă rău cunoscută ; chiar dacă, precum Aristotel, și-au luat în grijă studiul diferitelor *politeia* existente. Atena rămâne totdeauna prezentă în planul îndepărtat al construcțiilor lor reale sau utopice, și aceasta, în mod esențial, în funcție de realitatea esențială care îi determină."[6]

Există, așadar, o notă, un specific atenian în concepția tuturor acestor gânditori, iar această împrejurare primește un aspect propriu în cazul lui Aristotel, dat de dubla sa descendență, macedoneană și greacă, în planul formării lui spirituale.

Spre deosebire de Socrate și Platon, atenieni prin naștere, Aristotel apare ca singurul dintre marii filosofi ai epocii clasice care este un atenian doar prin adopție. El se va naște în 385 î.Hr., la Stagira, în apropierea curții regale din Pella, capitala Macedoniei, unde tatăl său, Nicomah, era medicul regelui Amyntas al II-lea, bunicul lui Alexandru Macedon. Acest simplu fapt al locului său de naștere va determina în mod hotărâtor destinul vieții, dar și al gândirii lui Aristotel. Deși nu este atenian prin naștere, Aristotel va deveni un atenian dintre cei mai autentici : aici s-a format ca și gânditor în

5. M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig, 1923, pp. 106-107.
6. Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, PUF, 1962, pp. 348-349.

Academia lui Platon, dar tot aici a activat el însuşi ca gânditor, deschizând şcoala sa filosofică proprie şi elaborându-şi şirul lucrărilor sale. Apoi, acelaşi fapt al locului său de naştere îl va aşeza pe Aristotel în nişte relaţii în mod constant totuşi bune, chiar dacă nu scutite de unele tensiuni, cu curtea macedoneană, atât pe vremea lui Filip al II-lea, tatăl lui Alexandru Macedon, cât şi a urmaşului acestuia, Alexandru Macedon, căruia i-a fost, de altfel, şi dascăl. Dar, pe de altă parte, îl aruncă în nişte relaţii încordate cu Atena, a doua sa patrie, unde va fi privit întotdeauna cu suspiciune şi se va simţi, ca atare, mai mult ca un străin. Dar Aristotel nu va fi doar străinul din cetate, ci, de foarte multe ori, şi suspectul din cetate. În anul 323 î.Hr., Alexandru Macedon moare în Orient, în cursul campaniei sale de cuceriri care va duce la întemeierea prin sabie a unui uriaş imperiu, de dimensiuni aproape universale pentru vremea sa, iar ascensiunea partidei naţionaliste din Atena, condusă de celebrul orator Demostene, tensionează până la un grad necunoscut înainte relaţiile Macedoniei cu Atena. Dar şi ale lui Aristotel cu Atena. Simţindu-se nu doar suspectat, ci chiar ameninţat din cauza simpatiilor sale macedonene, Aristotel va fi constrâns să părăsească pentru totdeauna Atena. Va şi muri în anul următor morţii lui Alexandru Macedon, în 322 î.Hr., în insula Eubeea, pe o moşie lăsată moştenire lui de părinţii săi. Hegel va comenta spiritual acest fapt: după ce atenienii au păcătuit împotriva filosofiei, condamnându-l la moarte, pe nedrept, pe Socrate, Aristotel nu-i putea lăsa, acum, să păcătuiască din nou împotriva filosofiei, printr-o altă jertfă nevinovată[7].

> „O viaţă foarte diferită de cea a lui Platon – notează celebrul istoric al filosofiei, E. Bréhier –, acesta (Aristotel – n.m., V.M.) nu este atenianul de origine nobilă, îmbibat de politică până în străfundurile sufletului său, care nu vede vreo diferenţă între filosofie şi guvernarea cetăţii; el este omul studios care se izolează de cetate în nişte cercetări speculative, care fac din politica însăşi mai curând un obiect de erudiţie şi istorie decât o ocazie de a acţiona"[8].

Cu toate acestea, Aristotel se simte ataşat sincer de Atena, iar acest paradox al relaţiei sale cu oraşul filosofilor şi al filosofiei îşi

---

7. Hegel, *op.cit.*, p. 569.
8. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Alcan, Paris, vol. I, pp. 168-169.

lasă amprenta şi asupra gândirii sale social-politice. Într-un anume sens, pe care îl vom lua în discuţie imediat, încercând să-l clarificăm mai amănunţit, Aristotel este filosoful cetăţii, cel mai legat de destinul istoric al *polis*-ului din epoca deplinei sale maturităţi. În toate demersurile sale, gândirea social-politică a lui Aristotel s-a sprijinit pe experienţa concretă de viaţă pe care i-a oferit-o *polis*-ul grec. Această bază social-politică a concepţiei sale i-a asigurat autorului *Politicii* nu doar vastitatea orizontului său de gândire, dar şi densitatea remarcabilă a ideilor sale. Excepţionalitatea condiţiei *polis*-ului în viaţa social-politică a lumii antice greceşti este asigurată chiar de ţelurile în vederea căruia acesta există. *Polis*-ul, „cetatea, este cea mai cuprinzătoare şi mai înaltă formă de societate, deoarece ţelul său este binele suprem şi atotcuprinzător spre care ţinteşte orice tip de societate”[9].



În ciuda unui genial simţ politic, a cărui dovadă au făcut-o în momente de răscruce ale istoriei lor etnice şi de care s-au lăsat călăuziţi în asemenea momente, vechii greci au eşuat în planul înfăptuirilor statale concrete. Cu excepţia unor situaţii limită, când un pericol venit din afară le ameninţa însăşi fiinţa, aceştia nu au reuşit să-şi asigure o existenţă statală proprie, sub forma unui stat etnic unitar, care să-i adune laolaltă, între aceleaşi graniţe, pe toţi grecii. În plan politic, sub acest aspect, realizarea cea mai de seamă a geniului grec rămâne statul-cetate, *polis*-ul, ca formă de organizare statală tipic grecească. Destinul istoric al cetăţii a fost ilustrat în lumea antică în mod exemplar prin cazul Atenei.

Care este situaţia *polis*-ului pe vremea lui Aristotel, prin ce anume poate fi ea caracterizată? O dată-reper în această zbuciumată istorie a *polis*-ului rămâne anul 404 î. Hr., când înfrângerea Atenei de către Sparta în războiul peloponesiac înseamnă nu doar eşecul Atenei, ci şi falimentul cetăţii ca formă de organizare social-politică. Cum se explică dezastrul Atenei, această cetate – cea mai înaltă realizare a geniului politic grecesc? De ce puterea ei s-a destrămat ca peste noapte? Întrebarea va chinui multe dintre conştiinţele cele

9. L. Strauss, *Cetatea şi omul*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 39.

mai lucide ale Antichităţii. Răspunsul îl vor da însă mai cu seamă filosofii. În primul rând, este vorba despre Platon, dar şi concepţia social-politică a lui Aristotel creşte dintr-o asemenea meditaţie asupra condiţiei *polis*-ului în istorie. De aceea, Aristotel îşi merită, în egală măsură cu Platon, numele de filosof al cetăţii. Dar de aceeaşi preocupare se lasă prins şi un istoric precum Tucidide.

Nu vom uita acum, aici, să facem o analiză mai amănunţită a cauzelor ce au aşezat cetatea greacă pe panta descendentă a istoriei sale. Acestea sunt mai multe şi au acţionat în planuri diferite, iar rezultatul final, ieşirea cetăţii de pe scena istoriei greceşti, se datorează acţiunii conjugate a unor factori interni şi externi care au lucrat, cu toţii, cu acelaşi efect distructiv.

A) În plan intern, cetatea este marcată de mai multă vreme de o criză ale cărei rădăcini se află în mişcarea filosofică a sofiştilor. Individualismul relativist promovat de aceştia a zdruncinat din temelii structura atât de raţională a *polis*-ului grec, punând în discuţie întregul material de credinţe şi idei moştenite din generaţie în generaţie şi care, în mod tradiţional, explicau solidaritatea şi, de aici, soliditatea etnică ateniană.

B) În plan extern, este vorba despre războiul dintre Atena şi Sparta, rămas în istorie sub numele de războiul peloponesiac, în care înfrângerea, cu tot şirul ei de consecinţe negative, vine să se suprapună peste criza declanşată deja în interior.

Criza cetăţii va provoca, de fapt, o adevărată reacţie în lanţ, ale cărei efecte ultime se vor prelungi, devenind vizibile doar în epoca elenistică. Între acestea este de amintit, în primul rând, criza cetăţeanului din cetate, a individului ca atare. Calitatea de cetăţean a apărut o dată cu cetatea, cetăţean fiind doar acel individ liber din cetate care participă efectiv la cea mai importantă activitate ce se desfăşoară în comunitate, cea din sectorul vieţii ei social-politice. După epoca de glorie a cetăţii, acum individul este şi el prins într-un proces de progresivă corupere a substanţei reale a calităţii sale de cetăţean. Filosofii, mai cu seamă Platon şi Aristotel, vor căuta soluţii de ieşire din această situaţie complexă. Împrejurare explică faptul că dimensiunea politică a concepţiei lor este atât de accentuată în cazul fiecăruia dintre ei. În această situaţie de prăbuşire a construcţiei

politice a lumii greceşti clasice, sarcina principală care se impune gândirii lor este reconstrucţia existenţei statale greceşti compromise. Semnificativ este faptul că, atât în concepţia lui Platon, cât şi în cea a lui Aristotel, această întreprindere de reconstrucţie politică ce trebuie să ducă la o altă cetate se poate înfăptui doar pe nişte noi baze spirituale, într-un proces în care filosofia joacă rolul de instrument principal. Conducerea cetăţii a trecut de la unul la altul, din mâna partidei democratice în cea a partidei aristocratice şi invers, dar această succesiune nu a fost de natură să schimbe lucrurile în bine. Motivul nu este de natură politică, democraţii şi aristocraţii nu sunt vinovaţi cu toţii în aceeaşi măsură. Cauza reală se află într-un alt plan, decăderea morală a statului ca rezultat al incompetenţei generale a clasei politice, precum şi războiul intern, pe viaţă şi pe moarte, dintre aristocraţii şi democraţii din sânul ei.

Pârghia care urmează să înalţe cetatea deasupra situaţiei dramatice în care se află o constituie educaţia. Prin eforturile acesteia se vor aşeza noile baze spirituale pe care se va înălţa construcţia viitoarei cetăţi mai bune decât cea prezentă. Încrederea aceasta învestită în puterea educaţiei de a-l transforma pe om în datele sale fundamentale în lumina unui ideal superior de viaţă dezvăluie prezenţa unei puternice note iluministe în gândirea lui Platon, ce cunoaşte o prelungire tardivă în cazul lui Aristotel, pe care amândoi l-au primit, datorită lecţiei lui Socrate, din bagajul de idei moştenit de la aşa-numitul iluminism grec. Efortul asupra căruia se concentrează „noua generaţie", dar care prin amploarea sa istorică îl va cuprinde şi pe Aristotel, este acela „de construcţie a statului şi a vieţii în orice formă şi pe un fundament solid şi rezistent"[10]. Potrivit cu trăsăturile temperamentului lor intelectual, Platon şi Aristotel se vor înscrie în acest efort de pe poziţii diferite, chiar opuse într-un anumit sens. Platon se va abandona procedurii idealist speculative, utopice, Aristotel va acţiona în spirit realist obiectiv propriu unui cercetător de ştiinţă exactă a naturii.

În cazul lui Platon, cetatea ideală din utopia sa politică presupune nişte cetăţeni ideali – calitatea bună sau rea a unei cetăţi atârnă de cea a cetăţenilor din ea – şi, evident, aceştia nu sunt daţi gata făcuţi. Ei trebuie făcuţi, nu în urma sacrificării în vreun fel a cetăţenilor

---

10. *Cf.* W. Jaeger, *Die Formung des griechischen Menschen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1944, vol. II, p. 3.

reali existenţi – prin mijloace totalitare de felul închisorilor politice, a lagărelor de exterminare în masă, gazare etc. –, ci prin cuprinderea lor într-un proces de transformare ca efect al educaţiei. Aceasta se va solda cu ceea ce Platon însuşi numeşte „omul nou" – (ὁ νεὼς ἄνϑρωπος). Desigur, în funcţie de momentele diferite ale evoluţiei filosofice a lui Platon, şi accentele se distribuie diferit. Este vorba când despre o educaţie concepută pe scară largă, care să cuprindă întregul popor, când, convins de lipsa de eficienţă a acesteia, Platon îşi concentrează acţiunea sa de pedagogie socială la dimensiunea mai îngustă a unui grup restrâns de elită, care urmează să-şi asume funcţia de conducere în cetate. În cele din urmă, doborât de eşecurile înregistrate în călătoriile sale siciliene, sceptic şi în ceea ce priveşte puterea educaţiei, Platon pare să abdice de la acest ideal. Nu se mai pune problema traducerii în realitate a statului ideal şi nici chiar faptul dacă acesta este cu putinţă ; important este ca fiecare cetăţean să se comporte ca şi cum cetatea ideală ar fi deja reală, ca şi când am trăi chiar în ea ; şi atunci faţa lumii se va schimba, fără îndoială, înspre bine, iar omenirea va face un serios pas înainte în direcţia idealului. Soluţia finală se găseşte totuşi, la Platon, în planul educaţiei morale. În cele din urmă, aceasta este chemată să dea naştere unui nou popor, unui nou conducător şi unei noi relaţii între conducător şi popor. Vechea clasă politică conducătoare a eşuat, nereuşind să facă joncţiunea între acţiunea sa politică şi Ideea de Bine pentru că, pur şi simplu, nu ştia ce este Binele. Sau, chiar dacă ştia, făcea Binele numai spre folosul ei propriu, şi nu pentru toţi. Speranţa lui Platon este o nouă clasă politică astfel educată încât nu numai că ştie ce este Binele, dar se arată şi dispusă să-l înfăptuiască, şi aceasta nu doar pentru ea însăşi, ci pentru toţi.

Filosofia politică a lui Aristotel creşte şi ea pe terenul frământat al aceleiaşi problematici de criză social-politică a cetăţii. Ideile sale social-politice nu doar că au ca bază *polis*-ul şi istoria lui, ci se adresează *polis*-ului şi situaţiei social-politice din interiorul căruia autorul *Politicii* a gândit.

*

Experienţa social-politică a *polis*-ului, trăită nemijlocit de către Platon şi Aristotel, conferă nota specifică, inconfundabil elenă a

gândirii lor şi separă categoric gândirea social-politică a Antichităţii de cea a lumii moderne bazate pe experienţa social-politică a unor forme de organizare statală de un cu totul alt tip. Cu alte cuvinte, *polis*-ul face ca gândirea social-politică a lui Aristotel să fie elenă. Decretarea caracterului natural al *polis*-ului de către Aristotel dă nota cea mai tipic elenă a concepţiei social-politice a autorului *Politicii*, chiar dacă ea vine într-un moment târziu al existenţei cetăţii-stat, când aceasta, ieşind din vârsta maturităţii, se apropia de sfârşitul istoriei ei.

Caracterul natural al *polis*-ului ca formă statală tipic greacă se explică prin împrejurarea că statul constituie cea mai importantă, dar şi cea mai complexă dintre formele de asociere a indivizilor. Aceasta dintr-un dublu considerent, ce priveşte atât cauza asocierii indivizilor, cât şi scopul respectivei asocieri. În privinţa cauzei asocierii indivizilor într-o comunitate socială sub formă de stat, în ciuda atâtor deosebiri care opun concepţiile lor, Platon şi Aristotel par să cadă de acord că aceasta este dată de insuficienţa existenţei individuale, de unul singur, a omului. Nici un om considerat singur nu-şi este suficient sieşi. Pentru ca un individ să-şi ajungă sieşi, să fie, cu alte cuvinte, autosuficient, trebuie ca el să constituie societatea în sine. Aceasta în sensul că existenţa unui individ necesită desfăşurarea unor activităţi – brutar, zidar, agricultor, cizmar, olar etc. – pe care un singur individ, spre a le exercita în propriul folos al supravieţuirii sale, nu le poate concentra pe toate în sine. Asigurarea nevoilor de viaţă ale unui singur individ solicită, ca atare, toate tipurile de meserii ce se practică într-o societate. Din acest punct de vedere, societatea nu tolerează nici o îndeletnicire umană inutilă pentru om : există întocmai atâtea meserii câte sunt necesare şi utile. Dar, în mod curent, un om nu poate practica decât o singură meserie şi numai într-un mod excepţional mai multe. Specializarea va fi una dintre ideile cele mai vechi din gândirea social-politică greacă. O formulare rudimentară îi va da încă Hesiod prin concepţia sa a unui „*eris*" cu rol pozitiv – „lupta cea bună", datorită căreia „dulgher cu dulgher se întrec, şi olarul se întrece cu olarul" (*Munci şi zile* – v. 24).

Atât Platon, cât şi Aristotel vor fi partizanii principiului social al diviziunii sociale a muncii. Fiecare ştie ceea ce are de făcut pentru societate, îşi cunoaşte precis locul şi rolul care i se cuvin în ordinea

socială, dar, pe de altă parte, face numai ceea ce ştie, activează într-o profesie dintre cele admise de societate, pe baza nevoilor sale naturale, în care atinge maximul de performanţă. Pe acest motiv, neputându-se auto-întreţine, fiecare individ este constrâns să apeleze la colaborarea cu ceilalţi indivizi, iar unica soluţie, în acest sens, o constituie asocierea lor într-o comunitate socială. Într-o asemenea asociaţie făcută din indivizi in-suficienţi nu simt nici o nevoie de a intra în primul rând cei care îşi sunt auto-suficienţi. Dar aceştia nu se integrează în tipul normal al umanului. Ei sunt fie sub-umani, animale a căror existenţă nu presupune decât asigurarea unei unice cerinţe, hrana, sau supra-umani, nişte zei atotputernici care pot face totul de unul singur. „Din acestea rezultă – conchide Aristotel – că cetatea este naturală şi că omul este în mod natural un vieţuitor politic, pe când cel lipsit de o cetate (natural, şi nu prin accident) se află fie mai presus, fie mai prejos de om"[11]. Omul se situează însă la jumătatea distanţei dintre animal şi zei. Obsesia, tipic aristotelică, dar inspirată din concepţia greacă despre lume şi viaţă, a liniei de mijloc, care se constituie ca media a două exagerări, explică şi caracterul natural al politicului.

Dar statul îşi vădeşte caracterul său natural nu doar în privinţa cauzelor ce i-au determinat apariţia, ci şi din punctul de vedere al nevoilor omeneşti pe care trebuie să le satisfacă, date de scopul său. Apariţia statului în existenţa omului sau, mai bine zis, statul ca atare – întrucât omul şi statul, datorită caracterului lor natural, sunt de aceeaşi vârstă – trebuie privită ca un progres pe linia naturalului din om şi, în nici un caz, ca o abatere de la aceasta. În nici un caz, din perspectivă aristotelică, apariţia statului nu trebuie apreciată ca o cădere sau o decădere din starea iniţială a libertăţii originare. Dimpotrivă, *polis*-ul, prin climatul său social-politic, oferă cea mai sigură garanţie a păstrării libertăţii omeneşti ca marcă specifică de existenţă a omului grec. Caracterul natural nu implică independenţa sa faţă de acţiunile voinţei omeneşti, statul fiind produsul unui act de voinţă şi menţinându-se tocmai datorită acestui act.

11. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 2-5: ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.

Concepţia lui Aristotel asupra caracterului natural al cetăţii este tributară finalismului binelui care caracterizează viziunea sa generală despre lume, întocmai ca şi pe cea a fostului său dascăl, Platon. Aceasta va determina, de altfel, şi o anume confuzie a planului politic cu cel etic, cele două nereuşind să se detaşeze deplin unul de celălalt în gândirea lui Aristotel, spre a-şi câştiga fiecare dintre ele un statut propriu de independenţă. În filosofia generală a autorului *Politicii* se întâlneşte ideea că un lucru, spre a fi înţeles, nu trebuie explicat doar prin cauzele care îl produc, ci şi prin scopurile în vederea căruia este produs. În cazul omului, scopul în vederea căruia acesta există este binele, ca un efect al influenţei socratico-platoniciene, gândirea lui Aristotel păstrând aceeaşi coloratură finalist eticizantă. Dar, pentru filosoful nostru, această destinaţie naturală a omului care este fericirea nu se poate realiza nicăieri mai bine decât în cadrul cetăţii. Am putea chiar spune că cetatea există doar pentru a oferi terenul cel mai propice în vederea realizării fericirii omeneşti. Realizarea binelui la om se poate însă urmări în două planuri bine delimitate: cel al existenţei umane individuale şi cel al existenţei umane colective. Prima ţine mai degrabă de resortul eticii, iar a doua, de acela al politicii. Orice asociere a indivizilor într-o comunitate, fiind naturală, se produce în vederea unui scop care este natural, anume de o natură etică; este vorba despre un spor în direcţia binelui. Statul fiind o comunitate supremă, scopul spre care el trebuie să tindă constituie, ca atare, un scop suprem, iar acesta este chiar binele suprem. Dar un om îşi realizează în totalitate potenţele sale individuale numai în comunitatea socială a statului. Găsim la Aristotel elemente ce anticipează concepţia filosofiei politice moderne a statului ca instituţie etică, pe care o vor îmbrăţişa mai cu seamă marii reprezentanţi ai idealismului german, un Kant, Fichte, Hegel. Astfel, în raportul dintre etic şi politic, politicul constituie valoarea supremă, întrucât îndemnul etic spre săvârşirea binelui de către fiecare individ îşi găseşte satisfacerea în sfera politicului, datorită colectivităţii. „Politicul la Aristotel este, în consecinţă, întocmai ca la Platon, *prius*"[12] – notează Hegel.

În viziunea filosofică a lui Aristotel, întocmai ca la Platon de altfel, politica poate fi definită, în ultimă instanţă, şi ca ştiinţa

12. Hegel, *op.cit.*, p. 641.

educaţiei prin stat. Acesta şi-a elaborat concepţia sa despre lume într-un moment istoric în care procesul constituirii ştiinţelor zise şi particulare şi al desprinderii lor de filosofie era deja destul de avansat. Împrejurarea aceasta şi-a lăsat, desigur, amprenta sa proprie asupra respectivei concepţii.

Mânat de aceeaşi dorinţă de a realiza universalul care îl va trimite pe mai tânărul său contemporan, Alexandru Macedon, în campania de cucerire a lumii, Aristotel va mai reuşi, totuşi, performanţa de a aduna toate aceste domenii disparate ale cunoaşterii într-o vastă sinteză atotcuprinzătoare. Este şi aceasta una dintre cele mai sugestive paralelisme ce se pot stabili între sensul acţiunii istorice desfăşurate de cei doi mari ai Antichităţii clasice, fiecare în domeniul său propriu de manifestare. „Dacă Alexandru a universalizat – scrie A. Joja – ca să zicem aşa, lumea antică, dacă a sfărâmat cadrele strâmte ale polis-ului şi dacă a încercat să creeze o piaţă mondială, Aristotel a universalizat ştiinţa, a îmbrăţişat toate ştiinţele timpului său într-un *corpus scientiarum.*"[13] Aristotel şi-a aşezat această uriaşă sinteză de gândire în slujba *polis*-ului, al cărui filosof era. L. Robin, unul dintre cei mai pătrunzători istorici ai filosofiei greceşti din veacul care a trecut, observă în această vastă sinteză ce acoperă întregul teritoriu al cunoaşterii omeneşti din acea vreme o sistematizare a ştiinţelor cu ambiţia de a se constitui într-un program de studii. Aristotel dă o clasificare a ştiinţelor în trei grupe mari. În primul rând, cele poetice, ce se referă la cunoaşterea artelor potrivit regulilor după care o operă este creată ; în al doilea rând vin cele practice, care iau în considerare activitatea unui agent, independent de rezultatul exterior al activităţii sale ; în al treilea rând, ştiinţele teoretice, al căror scop este cercetarea pur speculativă, cunoaşterea de dragul cunoaşterii. În legătură cu această dispunere a ştiinţelor pe harta lui *globus intellectualis*, L. Robin face interesanta observaţie că avem în faţa noastră un adevărat „plan de studii în trei cicluri, din care primele două constituie educaţia liberală a cetăţeanului, şi ultimul – formaţia savantului"[14]. Problema cetăţeanului şi a educaţiei sale este

---

13. A. Joja, „Forme logice şi formaţiune socială la Aristotel", în *Studii de logică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, vol. II, p. 392.
14. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientique*, Albin Michel, Paris, 1963, p. 294.

hotărâtoare şi pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, de altfel. Spre a face faţă marilor provocări pe care o istorie extinsă la scara mondială a cuceririlor lui Alexandru Macedon le pune în faţa cetăţii, Aristotel vrea să livreze *polis*-ului nişte cetăţeni de o anumită calitate, obţinuţi printr-un proces de educaţie care să-i facă apţi de a trece încercările vremurilor noi ce se anunţă.

*

În filosofia generală a lui Aristotel, putem întâlni ideea că, pe orice treaptă a scării pe care o formează realitatea, fiecare exemplar al existenţei tinde să realizeze forma sa ideală, perfectă, matură. Cu alte cuvinte, doreşte să se împlinească, conform cu sugestia fundamental biologică a gândirii aristotelice, după modelul organismului. Astfel, un copil nu se naşte pentru a rămâne un copil, ci pentru a creşte, depăşindu-şi mereu forma, până ajunge, prin adolescenţă, tinereţe, să se realizeze în forma perfectă pentru el, cea a omului matur. În *Politica* întâlnim ideea că cetatea antică, *polis*-ul, a cărei apologie Aristotel o face, de altfel, a ajuns în stadiul cel mai înalt al unei perfecţiuni absolute supreme care, în continuare, nu mai poate fi depăşită. Există şi în viaţa *polis*-ului, conceput tot ca un fel de organism, ca peste tot, un punct ultim, dincolo de care dezvoltarea nu mai poate continua. Ceea ce urmează după această culme o dată atinsă este numai decăderea, prin alunecarea în ciclul opus creşterii, acela al descreşterii. Aristotel a avut, cu adevărat, o intuiţie premonitorie. Într-adevăr, *polis*-ul grec, literalmente înghiţit de uriaşul imperiu întemeiat prin sabie de geniul militar, dar şi politic al lui Alexandru Macedon, va dispărea definitiv de pe scena vieţii istorice a lumii greceşti. Aşa se face că, în istoria gândirii social-politice greceşti, Aristotel rămâne nu numai filosoful afirmării depline a *polis*-ului, ci şi acela al crizei şi decăderii lui, al dispariţiei sale din istorie.

Ataşamentul acesta tardiv faţă de *polis* constituie şi împrejurarea care introduce o neînţelegere fundamentală în relaţiile dintre Aristotel şi imperialul său elev, Alexandru Macedon, în ciuda bunelor relaţii care, în general, au existat între ei. Ca filosof definitiv legat de experienţa de viaţă social-politică oferită de *polis*, Aristotel rămâne un întârziat, ce nu reuşeşte să prindă în întregime sensul acelor

vremuri noi ale istoriei pe care, pe de altă parte, el însuşi pare să le fi anunţat prin filosofia sa. De pildă, Aristotel nu va pricepe la justa sa dimensiune semnificaţia istorică aducătoare de nou a prefacerilor înfăptuite în viaţa social-politică a timpului său prin cuceririle lui Alexandru Macedon. Acesta, înzestrat cu simţul superior al geniului său politic, şi-a dat seama că singura şansă de supravieţuire a uriaşului imperiu pe care l-a creat impune o formă mai largă de organizare, prin care grecii şi orientalii barbari să fie totuşi trataţi pe picior de egalitate, în calitate de cetăţeni ai aceleiaşi entităţi statale superioare care îi înglobează pe toţi, imperiul. Intuiţia aceasta îşi va dovedi forţa, devenind principiul politic dominant în organizarea noii epoci elenistice, pe care, prin imperiul său, Alexandru Macedon o deschide în istoria universală.

Excesiv de grec în mentalitatea sa, deşi era un macedonean, considerat şi privit de greci cu suspiciune şi bănuială, uneori ca străinul din cetate, Aristotel nu va sesiza importanţa universal istorică a eforturilor lui Alexandru Macedon de a opera la dimensiunea uriaşă a imperiului său cvasi-mondial o întrepătrundere a elementelor grec şi oriental, de a realiza o simbioză în care elementul grec învingător să se amestece, de data aceasta paşnic, cu elementul oriental barbar învins. Tânărul cuceritor al lumii, stăpân absolut peste destinul atâtor popoare, ignorând orgoliile eline, face dovada unui simţ mai fin şi mai pătrunzător al realităţilor social-politice decât filosoful său dascăl, al cărui.realism se arată, cu această ocazie destul de obtuz. Alexandru Macedon visează la idealul unui imperiu universal, în care grecii şi barbarii să stea unii alături de alţii, ca două elemente componente indispensabile ale aceleiaşi unităţi politice. Faţă de realitatea superioară a Imperiului, atât grecii, cât şi orientalii ar fi urmat să fie, în mod egal, nişte simpli supuşi. În felul acesta, în acţiunea practică de organizare a imperiului său, Alexandru Macedon ignoră unul dintre principiile fundamentale ale gândirii social-politice greceşti ; anume acela al inegalităţii de principiu dintre greci şi barbari.

Ideea unei distincţii tranşante între oameni şi între popoare ca grupuri de oameni o întâlnim, în epoca clasică, şi la Platon, şi la Aristotel. Pentru acesta din urmă, inegalitatea dintre oameni este explicată recurgându-se la natură. Ea nu numai că este naturală, dar inegalitatea dintre oameni se prelungeşte, într-un plan mai vast, în

concepţia inegalităţii dintre popoare. Aceasta este, de asemenea, naturală, deci o fatalitate ce nu poate fi suspendată prin nici o intervenţie omenească, deoarece, fiind naturală, rămâne incorigibilă în faţa oricărei încercări omeneşti de a o corecta. Întrucât, pentru Aristotel, inegalitatea fundamentală dintre oameni este naturală, există o întreagă categorie de oameni care, nefiind capabili să se conducă singuri, trebuie să se lase conduşi. Aceştia nu au calitatea responsabilităţii proprii, nu prezintă drepturi şi libertăţi, se situează în afara comunităţii sociale la care nu au dreptul de a lua parte. În cazul lui Platon, întâlnim oameni ce nu sunt capabili de a suporta libertatea, de aceea ei trebuie reîntorşi în robia peşterii, după ce nu au făcut faţă şocului libertăţii. O dată reveniţi la starea iniţială a robiei lor, ei au obligaţia de a lucra pentru a-i întreţine pe cei făcuţi pentru libertate. De aceea, şi pentru Platon, şi pentru Aristotel, folosind termenii epocii introduşi de sofişti, sclavia nu este artificială, ci naturală, ea nu ţine de *nomos*, ci de *physis*. Comparaţia prin care Aristotel justifică sclavia ca un fapt natural este celebră:

> „Sclavul este un bun însufleţit şi orice servitor este ca un singur instrument ce ţine locul altora. Dacă fiecare dintre instrumente şi-ar putea împlini funcţia, fie din poruncă, fie din presimţire, precum se spune despre < statuile > lui Dedal şi trepiedurile lui Hephaistos, despre care poetul zice că «pătrundeau de la sine în cetatea zeilor», tot aşa cum suveicile ţeseau şi plectrele cântau singure, atunci arhitecţii nu ar mai avea nevoie de lucrători, şi nici stăpânii de sclavi"[15].

În aceste condiţii, observă E. Cassirer, „lichidarea sclaviei nu este un ideal politic sau etic, ea este numai pură iluzie"[16].

Ideea diferenţei între greci şi orientalii barbari apare şi la Platon, dar într-o formă mai nuanţată, ce impune, în cele din urmă, concluzia clară a superiorităţii grecilor. În *Republica* (470b), se distinge între *război*, care reprezintă „duşmănia faţă de străini" şi *dezbinare*, care este „duşmănia faţă de cei din familie" – „neamul grecesc îşi este sieşi rudă şi aparţine aceleiaşi familii, doar că el este străin şi de alt neam faţă de barbar" (470c). Conştiinţa opoziţiei grec-barbar apare cu destulă claritate în gândirea lui Platon. Deşi separaţi în atâtea

15. *Cf. Politica*, I, 4, 1253b 34 – 1254a 2.
16. *Cf.* E. Cassirer, *Vom Mythus des Staates*, Artemis Verlag, Zurich, 1949, p. 133.

state mai mari ori mai mici prietene sau, de cele mai multe ori, rivale, grecii se înrudesc între ei („oameni înrudiţi cu noi" – 470a). Grecii trebuie să se comporte între ei altfel decât cu barbarii, iar războaiele interne dintre greci trebuie purtate cu alte mijloace decât cele externe, îndreptate contra barbarilor negreci. Cele dintâi nu trebuie să depăşească un anumit grad de violenţă; relaţiile dintre greci trebuie aşezate pe fundamentul unui respect reciproc, chiar şi în situaţia extremă că un război face din ei, în mod temporar, nişte duşmani. Acesta nu este decât un episod trecător: fiind de aceeaşi esenţă superioară, în cele din urmă grecii vor cădea la pace şi vor trata între ei ca nişte egali. Cu totul alta este situaţia în cazul relaţiilor cu barbarii. Aceştia sunt nişte duşmani naturali şi pe timp de război, dar şi pe timp de pace, iar în lupta contra lor este îngăduită încălcarea oricărei trepte de violenţă.

„Vom afirma – scrie Platon – că grecii care se luptă cu barbarii şi barbarii care se luptă cu grecii «se războiesc» şi că ei sunt duşmani prin firea lucrurilor, iar această vrajbă trebuie numită «război». Însă atunci când grecii îşi fac ceva unii altora, vom spune că ei îşi sunt prieteni prin fire, dar că Grecia este în acel caz bolnavă şi dezbinată, iar acea duşmănie trebuie numită «dezbinare»"[17].

Aproximativ în aceeaşi sferă de idei se mişcă şi Aristotel. Corespunzător distincţiei sclav-liber, el operează în continuare cu cuplul popoare de sclavi, orientalii, şi poporul de oameni liberi, unul singur, grecii. Datorită acestei împrejurări, grecii sunt destinaţi de la natură a fi stăpâni peste alte popoare. Acesta este un drept natural al lor care nu se cere justificat prin nici un argument – el vine pur şi simplu de la natură. De la recunoaşterea dreptului de a fi stăpân, până la admiterea obligaţiei de a fi stăpân peste ceilalţi nu mai este decât un singur pas care, cel puţin teoretic, poate fi făcut cu foarte mare uşurinţă, şi Aristotel l-a şi făcut ca atare. El va conchide că: „la barbari, femeia şi sclavul au acelaşi regim, pentru că ei nu au calitatea naturală de a fi stăpâni, ci comunitatea lor se naşte ca între un sclav şi o sclavă. De aceea, poeţii spun: «pe drept supuşi sunt grecilor barbarii», în sensul că barbarul şi sclavul sunt identici

17. *Cf. Republica*, 470c.

după natură"[18]. În această privinţă, Aristotel depăşeşte chiar limita bunului-simţ care caracterizează în general gândirea sa, şi, cum observă E. Cassirer, cade în patima exagerării: „Aristotel a mers încă mai departe. Se pare că el şi-a extins asupra tuturor naţiunilor barbare judecata conform căreia unii oameni se nasc pentru a fi sclavi. El nu are nici o îndoială că grecii sunt conducători înnăscuţi peste barbari"[19].

Am ales două exemple din gândirea social-politică greacă a epocii clasice care atestă cât este de înrădăcinată în mentalitatea epocii dogma superiorităţii grecilor în raport cu orientalii. În felul acesta, Alexandru Macedon face dovada curajului de a se opune făţiş uneia dintre piesele fundamentale din angrenajul mentalităţii greceşti, care sună ca o adevărată provocare la adresa acesteia. Şi grecii aveau motive să se simtă lezaţi în orgoliul lor: marele conducător de oşti macedonean a forţat nota introducând ilicit egalitatea acolo unde, de la natură, domneşte cea mai evidentă inegalitate. Aşa se face că Aristotel i-a recomandat degeaba lui Alexandru Macedon să respecte tradiţia şi să nu ignore distincţia greci/orientalii barbari (să se poarte faţă de orientali la modul unui stăpân – „*despotikos*"), iar în raport cu grecii, să rămână numai un conducător (*hegemonikos*).

Putem spune, în concluzie, că cei doi titani ai lumii antice, Aristotel şi Alexandru Macedon, se preţuiesc unul pe altul, şi există numeroase mărturii pentru a confirma aceasta, dar deosebirile lor de vederi, rezultat al poziţiilor istorice diferite pe care se situează, îi împiedică, în mod fundamental, să se înţeleagă. Şi este firesc să fie aşa: cei doi vorbesc în numele a două realităţi şi epoci istorice diferite. Aristotel gândeşte încă din orizontul restrâns al cetăţii, reprezentând epoca clasică a istoriei greceşti; Alexandru Macedon acţionează pe dimensiunea uriaşă a Imperiului, în numele epocii elenistice. Unul mai este legat încă de trecut, celălalt – deja de viitor.

Deşi singura soluţie de salvare a lumii greceşti în faţa furtunilor pe care istoria le va abate asupra ei stă în realizarea unităţii sale etnice, politice, grecii nu sunt pregătiţi nici în acest moment de răscruce al istoriei lor s-o realizeze prin ei înşişi, din interior. Ei vor

18. *Cf. Politica*, I, 2, 1252b 5-10: „ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν".
19. E. Cassirer, *op.cit.*, p. 134.

putea primi ideea unui conducător unic numai venind din afară, sub forma unui personaj istoric care, fatalmente, urma să le apară totodată şi ca un cuceritor. Aceasta se va realiza mai întâi în figura lui Alexandru Macedon, iar apoi a romanilor. Piedica de netrecut o constituie ataşamentul de neînvins al mentalităţii social politice greceşti faţă de ideea de stat-cetate, polis, şi nu de imperiu.

„Nici atenienii şi, atât cât putem cunoaşte, nici Grecia nu sunt pregătiţi pentru a se arunca în braţele unui monarh unic. Grecii, în imensa lor majoritate, atenienii, cu atât mai mult, rămân ostili monarhiei. Ei rămân incapabili mai ales să conceapă monarhia în afara cadrelor cetăţii..."[20]

Ca gânditor social-politic, prin apologia sa la adresa formei de stat a cetăţii, Aristotel va contribui şi el, în felul lui, la stoparea unui proces istoric care, prin abandonarea formei de organizare social-politică a *polis*-ului, ar fi putut oferi lumii greceşti, în epoca elenistică, o şansă probabil unică de a supravieţui. Dar, pentru Aristotel, singură cetatea, dimensionată după regulile „justei măsuri", este concordantă, compatibilă cu înclinaţiile naturale ale omului grec. Paradoxal, numai o realitate strict determinată şi controlată cantitativ, cum este cetatea, poate fi compatibilă cu acea nedeterminare fundamentală care este libertatea, ca trăsătură esenţială a condiţiei omului grec. Cetatea este mediul social-politic ce face naturală libertatea grecului, în timp ce temperamentului politic al orientalilor li se potriveşte, în acelaşi mod natural, imperiul. Supradimensionat cantitativ, în el libertatea se sufocă prin ne-determinare cantitativă, formula de existenţă a imperiului fiind dictatura, tirania, ca anulare a libertăţii. Elementul esenţial al opoziţiei grec/oriental barbar se rezolvă pentru Aristotel în plan politic, fiind reductibilă la opoziţia libertate/tiranie. În schimb, geniul politic al lui Alexandru Macedon visa la construcţia unei lumi noi, în care grecii şi orientalii să fie, deopotrivă, în aceeaşi măsură liberi şi supuşi sau poate, mai degrabă, numai nişte supuşi. Cu aceasta, orientalismul năvăleşte şi în compartimentul social-politic al gândirii greceşti, după cum, prin alexandrini şi neo-platonici, va cuceri şi compartimentul propriu-zis metafizic.

20. Cl. Mossé, *op.cit.*, p. 397.



Reflecţia asupra cetăţii, a esenţei şi a rolului *polis*-ului coboară până către perioada de vârf a gândirii presocratice, în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. şi începuturile gândirii clasice. Se pot invoca în acest sens, ca exemplu, nu doar sofiştii, ci şi Herodot, cu *Istoriile* sale, Cartea a III-a, unde este preluată discuţia referitoare la superioritatea formelor de guvernământ tradiţionale. Tema devine actuală mai cu seamă în procesul trecerii gândirii greceşti de la cercetarea universului fizic la cea a universului politic, în decursul căreia se constituie unul dintre principiile fundamentale ale întregii filosofii greceşti, cel al identităţii dintre *kosmos* şi *polis*. Potrivit acestuia, universul fizic nu este decât proiecţia cosmică a principiilor de existenţă şi funcţionare ale universului politic caracteristic *polis*-ului, sau *polis*-ul nu constituie decât un reflex în mic a ceea ce universul fizic este pe scară mare, în plan cosmic. Depinde, desigur, din ce unghi privim lucrurile.

Dar această temă a cetăţii se impune cu un rol dominant în planul general al gândirii greceşti numai la începutul secolului al IV-lea, o dată cu declanşarea procesului crizei *polis*-ului grec, cu care Aristotel însuşi este contemporan. O formă de existenţă devine demnă de atenţia filosofiei abia atunci când se declanşează în ea criza care îi va aduce sfârşitul. Aşa se întâmplă, după cum am arătat, şi în cazul cetăţii. Destinul ei va constitui o provocare la adresa filosofiei abia când cetatea se apropie de sfârşitul ei. Să fie cu adevărat filosofia o preocupare de preferinţă pentru sfârşituri, sau sunt acestea mai sugestive, adică spun mai mult filosofiei decât începuturile ori maturitatea ? Se pare că Hegel a avut dreptate să spună că bufniţa Minervei îşi ia zborul numai o dată cu lăsarea serii, când totul se va fi terminat în întunericul nopţii care vine :

> „Abia în maturitatea realităţii idealul apare în faţa realului şi el îşi construieşte aceeaşi lume sesizată în substanţa ei, în forma unui domeniu intelectual. Când filosofia îşi pictează cenuşiul ei pe cenuşiu, atunci o formă a vieţii a îmbătrânit şi, cu cenuşiu pe cenuşiu, ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută ; bufniţa Minervei nu-şi începe zborul decât în căderea serii" („Prefaţă" la *Principiile filosofiei dreptului*).

Un asemenea filosof al timpului „căderii serii" este pentru cetatea greacă Aristotel, prin concepţia lui social-politică.

Prietenia la Aristotel. Naşterea intersubiectivităţii din spiritul „*phylia*"-ei

Hans-Klaus Keul

Cu Descartes „intrăm, de fapt, într-o filosofie autonomă, care ştie că provine în mod independent din intelect şi că, totodată, conştiinţa de sine este un moment esenţial al adevărului. Aici putem spune că suntem acasă..."[1]. *Prelegerile de istoria filosofiei* ale lui Hegel aduc cunoaşterea de sine a filosofiei moderne la conceptul potrivit căruia gândirea apuseană s-ar fi revoluţionat tocmai prin *conştiinţa de sine* ca principiu ultim întemeietor. Abia în ultimul timp au apărut îndoieli în legătură cu aceasta, şi anume : dacă tema conştiinţei de sine raportată la sine şi la alteritate este considerată a fi problema cheie a filosofiei antice, fiind chiar ridicată la rangul de „punct maxim" al ei[2], atunci şi centrele de greutate dintre filosofia antică şi cea modernă se deplasează, fără a nivela desigur diferenţa profundă dintre ele. Şi interpretarea teoriei aristotelice a conştiinţei de sine de către K. Gloy îşi are punctul de plecare în analiza gândirii ce se gândeşte pe sine (*noesis noeseos*[3]), în care identitatea dintre gânditor şi obiectul gândit se actualizează în forma supremă a conştiinţei de sine. Aceasta a fost interpretată de Gloy prin tensiunea dintre ştiinţa secundară a unei cunoaşteri obiectuale şi structura formală a cunoaşterii de sine, descoperind astfel acea ambivalenţă care îi permite să stabilească din punct de vedere istoric concepţiile

1. G.W.F. Hegel, *Opere*, vol. 20, p. 120.
2. K. Oehler, 1973, pp. 45-59.
3. *Cf. Metafizica*, XII 9, 1074b 34.

moderne diferite cu privire la conştiinţa de sine[4]. Dacă însă problema conştiinţei de sine se poate pune în cadrul unui proces continuu de diferenţiere, atunci nu se pot găsi la Aristotel şi urmele corelativului ei critic, adică ale intersubiectivităţii sau ale interumanităţii? Cu atât mai mult cu cât aici nu este vorba despre punctul maxim al *Metafizicii*, ci despre cel de-al doilea ca importanţă, al unei filosofii practice a problemelor umane.

Nu au lipsit încercări în acest sens; nu în ultimul rând, şi importantul studiu al Hannei Arendt, *Vita activa*, se inspiră din filosofia politică a lui Aristotel. Plecând de la întrebarea de fond: „Ce facem când suntem activi?"[5], autoarea ajunge la acea diferenţiere în cadrul vieţii active, în care poate fi identificată, fără dificultate, distincţia aristotelică dintre *poiesis* şi *praxis*. Prin „a produce", ea înţelege crearea instrumentală a lumii durabile a lucrurilor, iar prin „a acţiona", acea acţiune care are loc prin mijlocire lingvistică *între* oameni şi care corespunde „*factum*-ului pluralităţii" antropologice. Ea corelează mai ales aceste tipuri de activitate cu ordinele diferite ale vieţii şi „existenţei" care sunt casa şi *polis*-ul, constituite prin ea. Naturalităţii, necesităţii biologice şi utilităţii gospodăriei îi corespunde violenţa mută a tiranului, în timp ce comunitatea politică se întemeiază şi se menţine prin practica umană, o „reţea de referinţă a problemelor umane" care leagă indivizii, separându-i totodată, şi al cărei „spaţiu" le oferă realitate şi libertate. Faptul că H. Arendt integrează, în fine, şi categoria „muncii" în rândul activităţilor umane de bază se datorează acelei intenţii critice căreia conştiinţa tradiţiei îi indică o critică a prezentului. Pentru comunitatea răgazului grecilor, exilată încă în domeniul necesarului, conservarea vieţii, a producţiei şi a consumului de bunuri aparţine însemnelor societăţii productive civile, care înlocuieşte pas cu pas, prin răsturnarea succesiunii antice a categoriilor activităţilor umane, tocmai pe cea superioară, practică, şi, cu ea, şi pe cea politică, prin muncă şi prin ceea ce este social[6].

Desigur, în articolul meu contează mai puţin potenţialul de diagnostic temporal al filosofiei politice a lui Arendt. Însă este vorba despre

4. K. Gloy, 1998, pp. 145-160.
5. H. Arendt, 1981, p. 12.
6. *Idem*, pp. 14, 15, 19, 28, 80, 164, 172.

(1) a pune la îndoială presupoziţia ei (şi nu numai a ei) ca fiind indiscutabilă[7], şi anume că acea concepţie aristotelică a practicii ar fi suficientă pentru a constitui „reţeaua de referinţă a problemelor umane". În orice caz, plecând de la premisele *Eticii Nicomahice*, determinaţiile practicii umane se referă mai întâi la individ şi la virtuţile acestuia, astfel încât el necesită o schimbare temeinică a punctului de vedere pentru a ajunge, de la structura relaţiei omului cu propriul eu la aceea, cu totul diferită, care desemnează domeniul interumanului. (2) De altfel, se poate pune la îndoială faptul că intersectarea familiei cu *polis*-ul se realizează în punctul corect şi că nu este totuşi necesară, pentru valoarea lor intrinsecă, o perspectivă fundamentală care să le cuprindă încă pe ambele şi să nu le evidenţieze, în primul rând, forma lor de guvernare diferită, ci să le arate drept două forme ale societăţii umane. Şi, nu în ultimul rând, (3) unei analize a vieţii comunităţii nu îi este permis să neglijeze structura embrionară a acesteia, raportul dintre *ego* şi *alter ego*, prin care Aristotel premerge decisiv filosofia socială modernă, introducând şi dezvoltând în punctul maxim al filosofiei sale practice tocmai categoria cheie a intersubiectivităţii, desigur într-o ambivalenţă profundă şi în nici un caz întâmplătoare. Pentru această schimbare de direcţie înspre alteritate, triplă şi diferit formată, garantează conceptul de prietenie. Ca nucleu al interumanului situat la baza tuturor configuraţiilor comunităţii şi ca unul dintre acele rare momente din gândirea aristotelică prin care continuitatea guvernării este întreruptă cel puţin parţial, conceptul prieteniei caracterizează fără întrerupere caracterul sistematic al acesteia. De altfel, este valabil următorul lucru: „În toate cele alcătuite din mai multe părţi, dar care realizează ceva unic şi comun, fie din lucruri continue, fie din lucruri discontinue, apar cel care comandă şi cel care se supune. În toată natura, această relaţie apare la fiinţele vii"[8].

În continuare, voi trata sub aceste trei aspecte (al practicii, al comunităţii şi al alterităţii) conceptul aristotelic de prietenie. Pe primul îl diferenţiez încă după raportarea la sine a practicii individuale şi după reciprocitatea practicii colective; cu celelalte

7. *Cf.* J. Ritter, 1977, p. 68 şi R. Bubner, 1982, p. 74.
8. *Cf.* *Politica*, I, 5, 1254a 28 *sqq*.

două însă, întreprind experimentul de reconstrucţie a filosofiei practice a lui Aristotel, nu potrivit autarhiei progresive, ci prin cele trei niveluri ale reciprocităţii, de la cea incompletă până la cea desăvârşită, care se comportă faţă de ierarhizarea raporturilor dependenţei personale în mod invers[9].

1. Fericirea virtuţii. Raportarea la sine a practicii individuale

Într-un demers caracteristic lui Aristotel, care deschide mereu drumul de la necesitatea pură a vieţii către conduita bună în viaţă, este introdusă şi tema prieteniei în Cartea a VIII-a a *Eticii Nicomahice* : în măsura în care oamenii depind în mod fundamental unii de alţii, ea este unul dintre cele mai necesare lucruri din viaţă. Prietenia este liantul care leagă statele şi este apreciată şi cultivată, nu în ultimul rând şi pentru ea însăşi, desigur, sub forma mai rar întâlnită a prieteniei virtuoase. Fără îndoială, este mai puţin clară prima ei determinare, care o antrenează în raportul cu conceptul de virtute şi, astfel, şi cu cel de fericire. Coincide prietenia cu virtutea, sau îi revin totuşi un sens şi o valoare proprii? Deja primul pas, care fie că identifică prietenia şi virtutea, fie o „leagă" doar de aceasta[10], ne

9. Pentru a distinge între reciprocitatea deplină şi reciprocitatea fragmentară vezi J. Habermas, 1973, p. 219, mai ales 1981, II, pp. 53-68 şi 1988, pp. 187-241.
10. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 1, 1155a 3.
11. Majoritatea exegeţilor sunt de acord în ceea ce priveşte cele două tratate despre prietenie (*Etica Nicomahică*, VIII/IX), chiar dacă direcţiile dezbaterilor sunt parţial divergente. În timp ce G. Bien (1973, p. 94) face distincţia între prietenie şi virtute, fără a se ocupa mai amănunţit desigur de raportul dintre cele două, A. MacIntyre le identifică pe una cu cealaltă (1995, p. 209), iar U. Wolf tratează prietenia chiar în cadrul doctrinei despre calea de mijloc a virtuţilor etice (1995, p. 106). Pe de altă parte, O. Hoffe discută despre prietenie sub „ipoteza" politicului (1996, p. 243), în timp ce, conform lui O. Gigon, ea cuprinde „toate formele comunităţii umane", „ în măsura în care nu sunt instituţionalizate în sistemul statal" (*Interpretări*, 1991, p. 406), iar H. Flashar vrea să „extindă" conceptul de prietenie, dincolo de relaţiile personale, asupra *polis*-ului, astfel încât tocmai el va deveni „sursa" coeziunii politice şi garantează stabilitatea comunităţii statale (1983, p. 338).

oferă ocazia unei disensiuni interpretative[11]. Este zadarnică însă aşteptarea unei rezolvări a acestei ambiguităţi, astfel încât interpretarea este îndreptată pe drumul unei explicaţii indirecte. Un indiciu prealabil al poziţiei lor valorice în cadrul eticii aristotelice ne este dat la finalul cărţii de o retrospectivă[12] care atribuie temei prieteniei (*philia*) un rol-cheie în cadrul conceptului practic al vieţii reuşite sau „bune" (*eu zen*) : la mijloc, între virtute şi plăcere, ea contribuie la realizarea bunului omenesc suprem, fericirea, şi reprezintă puntea de legătură între domeniul personal şi cel politic, unind *etica* şi *politica* într-o „filosofie a problemelor umane" şi o „ştiinţă a umanului"[13]. Este vorba aici despre o ştiinţă aparte, al cărei domeniu este responsabilitatea umană, deoarece se ocupă cu lucrurile variabile ce se află cu predilecţie în puterea noastră, şi al cărei scop nu este o cunoaştere pentru sine, ci pentru *practica raţională*, şi anume acţiunea bună şi chibzuită *(eupraxia)*, în a cărei realizare se poate desăvârşi umanitatea omului. Astfel, şi conceptul de prietenie ar fi cuprins în cadrul temei fericirii şi a virtuţii.

(1) Determinarea aristotelică a fericirii *(eudaimonia)* este realizată într-o manieră de-a dreptul clasică. Introdusă ca scop suprem şi cuprinzător al tuturor tendinţelor, care limitează ideea platoniciană a binelui la un bun omenesc accesibil, interpretarea nominală din *Etica Nicomahică*, I, 2 este urmată de interpretarea obiectuală complexă a fericirii după gen şi specie (I, 5-6). Aristotel analizează, pe trei niveluri de argumentare, noţiunea de bine prin ierarhizarea formală a scopurilor acţiunii, numind la sfârşit structura scopului suprem : (a) pornind de la scopurile simple, care sunt doar mijloace pentru alte scopuri (de exemplu, dobândirea bogăţiei), drumul (b) duce spre scopuri mai înalte, care sunt atât relative în raport cu altele, cât şi existente pentru sine (plăcerea, onoarea, raţiunea şi virtutea), pentru a ajunge în final (c) la acel scop al scopurilor (*teleiotaton*) spre care se tinde întotdeauna numai de dragul lui. Scopul pur şi simplu este, de aceea, structura formală a bunului suprem căutat. Scopul ultim al tuturor scopurilor este fericirea în sens dominant, în măsura în care îmbină şirul scopurilor individuale ale acţiunii într-o

12. *Cf. Etica Nicomahică*, X, 6, 1176a 30.
13. *Cf. ibidem*, X, 10, 1181b 15.

ordine durabilă a vieţii. Ea este însă desăvârşită datorită caracterului său, inclusiv în măsura în care cuprinde încă toate celelalte scopuri şi în afara sa nu se mai găseşte un altul[14], astfel încât toate acţiunile particulare ale vieţii noastre au fost însoţite dintotdeauna de ea. La ceea ce este demn de a fi dorit în adevăratul sens şi la care nu se mai poate adăuga nimic, Aristotel alătură într-un argument separat momentul autarhiei (*autarkeia*), care desemnează această reprezentare a fericirii în mod deosebit[15].

În funcţie de specie, scopul suprem al tuturor acţiunilor este determinat în conţinutul său şi, astfel, raportat la opera umană. Şi aceasta, pentru că (a) fiecare profesie trebuie să aibă o realizare proprie, (b) asemenea realizări se pot defini şi prin gradele perfecţiunii (*arete*) lor. Dacă individul nu dispune de competenţe sociale deosebite, ci lui îi revine ca om doar o prestaţie colectivă, atunci aceasta nu poate consta nici în viaţa pur şi simplu (dezvoltare şi nutriţie) şi nici în viaţa sensibilă a percepţiei, ci doar în acea viaţă care este trăită conform cu activitatea şi virtutea părţii raţionale a sufletului ; (e) dacă pot fi găsite şi aici diferenţe, atunci bunul uman căutat se află pentru Aristotel în activitatea sufletului, care există conform virtuţii celei mai bune şi mai desăvârşite. În spatele tuturor competenţelor sociale specifice, argumentul revine la realizarea generală a omului ca om, astfel încât raportul acestuia cu sine, relaţia sa corespunzătoare cu scopul său suprem şi fericirea vieţii bune trec în centrul interesului etic[16].

---

14. *Cf. Metafizica*, V, 16, 1021b 12 *sqq*.
15. Pentru discuţia asupra caracterului dominant şi inclusiv al bunului suprem vezi J.L. Ackrill, 1995, p. 41, şi O. Hoffe, 1996, p. 218. O altă problemă este aceea dacă determinarea bunului suprem în *Etica Nicomahică*, I, 5 se corelează cu cea a motorului prim imobil din *Metafizica*, XII, 6-10. Dacă luăm în considerare cadrul diferit de raportare al argumentaţiei, răspunsul la această problemă va trebui diferenţiat : sub aspectul formal al suficienţei şi al principiului fondator al ordinii, ambele coincid (*Metafizica*, XII, 10) ; totuşi, sub aspectul tipului de raportare la sine şi de raportare la celălalt, sunt complet diferite, astfel încât se poate vorbi doar în cel de-al doilea caz despre un ceva sieşi suficient şi separat de tot ce este în jur (vezi şi *Etica Nicomahică*, X, 8, 1178a 26).
16. Dificultăţile la care ajunge acest argument când amestecă determinările antropologice cu cele normative sunt evidenţiate de către U. Wolf, 1995, 85, şi E. Tugendtat, 1993, p. 248.

Prin legătura interioară dintre fericire şi virtute, câmpul eticii aristotelice este în principal conturat. Dacă fericirea aspirată este determinată ca „activitate virtuoasă"[17], ea nu poate fi lăsată în voia destinului divin (Platon), ci trebuie realizată doar prin acţiune susţinută, virtuoasă. Deoarece orice acţiune este expresia unei anumite stări sufleteşti, problema virtuţii se raportează la ordinea corespunzătoare a sufletului şi la capacităţile ei, a căror analiză reprezintă şi cea mai mare parte a studiului. Însă, deoarece pentru domeniul acelei *vita activa*, cele două limite exterioare ale sufletului nu sunt evident luate în considerare, nici pura dezvoltare a vieţii plantelor, nici gândirea pur intuitivă, pentru problema bunului suprem practic este relevant doar ansamblul dintre capacitatea de aspiraţie *(orexis)* şi capacitatea de gândire a raţiunii practice. Dar mai ales întregul domeniu al *etos*-ului este diferenţiat după virtuţile etice şi raţionale, corespunzător acestei raportări la sine pentru care poate fi indicată şi cea mai bună dispoziţie ca scop practic.

(2) Şi *virtutea etică* este definită în funcţie de gen şi specie[18]. După gen, ea desemnează o atitudine *(hexis)*, pe care o adoptă individul în raport cu pasiunile sale : o atitudine ce se referă, ce-i drept, la lucrurile naturale, la dorinţe şi afecte, dar care este formată totuşi prin educaţie şi obişnuinţă ca parte componentă a caracterului său prin care el trăieşte şi acţionează. În procesul ciclic dintre realizarea acţiunii continue care îi întăreşte tot atât de mult starea sufletească precum aceasta îi conduce, la rândul său, acţiunea ulterioară, se formează personalitatea individului care, ca personalitate etică, se comportă în mod corect mai ales în raport cu plăcerea şi durerea. După specie, virtutea desemnează calea de mijloc, adică nu media aritmetică, desigur, dintre prea mult şi prea puţin, ci o „cale de mijloc pentru noi"[19], nuanţată în sine între exces şi lipsă în probleme de pasiuni, prin care suntem capabili să întâlnim ceea ce este corect. Astfel, cumpătarea *(sophrosyne)* situată între desfrâu şi lipsa plăcerii vizează acea savurare cu măsură a agreabilului ce aparţine condiţiei preliminare a unei vieţi nobile. Iar la celălalt capăt

17. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 9, 1098b 30.
18. *Cf. ibidem*, II, 4 şi 5.
19. *Cf. ibidem*, II, 5, 1106a 30.

al scalei virtuţii, Aristotel plasează onoarea (*time*), „cel mai mare dintre toate bunurile"[20], la mijloc între excesul şi lipsa autoaprecierii, corespunzătoare aptitudinilor şi prestaţiilor proprii, astfel încât ea se cuvine celui care „se consideră demn de lucruri mari şi chiar este"[21]. În însăşi tendinţa spre recunoaştere, cel nobil nu se va pierde, ci va păstra măsura între vanitate şi lipsa ambiţiei : nedepinzând nici de lucrurile exterioare, nici de reprezentările despre morală ale altora, eventual de ale prietenilor săi, el este înainte de toate „unul" şi „autarhic"[22]. În legătură cu el, putem numi o trăsătură principală a eticii aristotelice : numai „principiul şi măsura" înseamnă pentru ea „ceva nobil"[23], astfel încât măsura nu se referă în nici un caz doar la proporţie, ci la un caracter excepţional al comportamentului care tinde spre ceea ce este „cel mai bun" şi „ultim"[24].

Virtuţile raţionale nu se formează prin obişnuinţă, ci prin instrucţie, având deci nevoie de experienţă şi de timp[25], deoarece ele nu se referă la capacitatea năzuinţei, ci la aceea a raţiunii ; şi, cum aceasta constă în căutare şi evitare, ele se realizează în gândirea ce afirmă sau neagă. Desigur, nu în gândire pur şi simplu, ci în reflectarea şi evaluarea raţiunii practice care se deosebeşte prin obiect şi procedeu de cea teoretică. Şi aici, şi acolo este vorba despre adevăr[26], chiar dacă obiectele raţiunii practice sunt schimbătoare, în timp ce raţiunea teoretică se îndreaptă spre obiectele invariabile şi se ocupă cu o ştiinţă necesară, fie că este cea a principiilor, fie cea a derivării din principii. De aceea, ea nici nu procedează prin demostraţie, ci reflectează la acele lucruri pe care le putem înfăptui noi înşine. Aristotel numeşte înţelepciune practică (*phronesis*)[27] capacitatea de a reflecta bine şi corect ceea ce este pentru noi bun şi convenabil fie pentru individ, fie pentru casă sau *polis*. Ea se caracterizează prin trei aspecte :

20. *Cf. ibidem*, IV, 7, 1123b 19 *sqq.*
21. *Cf. ibidem*, IV, 7, 1123b 2 *sqq.*
22. *Cf. ibidem*, IV, 7, 1123b 16 *sqq.* ; IV, 8, 1125a 10.
23. *Cf. ibidem*, III, 6, 1113a 32.
24. *Cf. ibidem*, II, 5, 1106b 20 *sqq.* ; II, 6, 1107a 8 *sqq.* Pentru critica doctrinei căii de mijloc, vezi I. Kant, *Tugendlehre*, „Introducere", XIII, p. 247 şi *Etische Elementarlehre*, §. 10, p. 282.
25. *Cf. ibidem*, II, 1, 1103a 15.
26. *Cf. ibidem*, VI, 2, 1139a 25 ; 1139b 10.
27. *Cf. ibidem*, VI, 5, 1140a 25.

(1) În primul rând, nu sunt reflectate scopurile, care, pentru Aristotel, sunt oricum deja date, ci mijloacele cele mai potrivite şi cele mai bune căi pentru realizarea lor[28], prin care această raţiune practică nu primeşte nicidecum un caracter instrumental, ci unul eudaimonic, în sensul raţiunii pragmatice a lui Kant[29].

(2) Pe de altă parte, raţiunea practică este capacitatea de concretizare pur şi simplu : dacă virtuţile de caracter se îngrijesc de direcţionarea spre fericire, reflecţia practică vizează specific concretizarea acesteia în raport cu o situaţie, fie în fiecare caz individual, fie, mai ales, referitor la viaţa bună şi împlinită în totalitate[30].

(3) Nu în ultimul rând, reflecţia se realizează în cadrul unei concluzii practice în care premisa minoră, referitoare la particular, primeşte o pondere deosebită şi a cărei propoziţie concluzivă are o putere de a impune acţiunea[31].

Abia ansamblul capacităţilor de a năzui şi a gândi în cea mai bună dispoziţie a lor întemeiază acea raportare la sine în care dorinţa dreaptă şi raţiunea practică se armonizează în forma căutată a *praxis*-ului raţional. În fine, aceasta constă în concordanţa tot mereu căutată şi încercată dintre virtuţile etice şi raţionale, şi anume în faptul că primele fixează scopul drept, celelalte aleg însă mijloacele potrivite acestui scop, astfel încât voinţa tinde spre ceea ce raţiunea afirmă. Mai trebuie menţionat că Aristotel cunoaşte şi un alt fel de raţiune practică, care vizează de asemenea obiectele variabile : şi anume cea tehnică, care conduce procesul de producţie, astfel încât să se facă deosebirea nu doar între raţiunea teoretică şi cea practică, ci şi, în cadrul celei practice, între cea activă (pragmatică) şi cea producătoare[32]. Desigur, acţiunea şi producţia (*praxis* şi *poiesis*)

28. *Cf. ibidem*, III, 5, 1112b 15.
29. Formularea exactă – în Hoffe, 1996, p. 202 ; pentru Kant, vezi Flonta/Keul, 2000, p. 25.
30. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140a 27.
31. *Cf. ibidem*, VI, 11, 1143a 8 *sqq.* ; VI, 13, 1144a 31 ; VI, 8, 1141b 15 *sqq.* şi VII 5.
32. Distincţia pe care o face Kant între raţiunea tehnică şi pragmatică (GMS, 37 ; Flonta/Keul, 26) este în acord cu faptul că nici Aristotel nu cunoaşte raţiunea practică pură, morală în sensul lui Kant.

sunt diferite în funcţie de scop, metodă şi raportare la viaţă, deci în funcţie de gen, astfel încât nici una nu o conţine pe cealaltă[33].

(1) În timp ce scopul se află în afara producţiei şi lucrarea sa separată are în sine bunătatea, acţiunii bune (în care scopul coincide cu realizarea) îi revine un caracter de scop în sine[34].
(2) Este de asemenea suficient ca produsul actului de producţie să fie „într-un anumit mod" realizat, în timp ce, pentru practică, starea agentului este decisivă, căci el acţionează cu ştiinţă, pe baza unei decizii şi fără ezitări de dragul obiectului[35].
(3) Şi, nu în ultimul rând, modurile diferite de producţie slujesc conservării vieţii pure, în timp ce practica vizează realizarea vieţii întregi, bune şi depline, care îşi are împlinirea în fericirea însăşi.

Înainte de toate însă, miezul intern al raţiunii practice îl constituie, după Aristotel, decizia volitivă (*prohairesis*) pe care el o introduce drept „raţiunea aspirantă sau tendinţa raţională şi al cărei principiu este omul"[36]. Astfel, sunt denumite cele trei momente, cel voluntar, cognitiv şi activ, care îi definesc esenţa[37]. Deoarece fiecare decizie se ia pe baza unui caracter moral, astfel încât voinţa determină scopurile de urmat, pentru care se caută apoi mijloace şi căi, această căutare este misiunea reflecţiei raţionale, stabilită drept alegere favorabilă între diferitele alternative de acţiune şi al cărei rezultat este o judecată potrivită situaţiei. Nu în ultimul rând, după hotarârea luată în mod raţional, urmează în mod voluntar fapta, nu din constrângere sau din neştiinţă, astfel încât ea poate fi pusă în legătură cu omul ca iniţiator al ei. Însă cheia întregii practici raţionale constă în faptul că omul este în mod fundamental responsabil de acţiunile sale[38]. Mai mult, deoarece individul nu alege singur acţiuni indivi-

33. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140b 4 ; VI, 4, 1140a 5.
34. *Cf. ibidem*, I, 1,1094a 3 ; VI, 5, 1140b 6 *sqq*.
35. *Cf. ibidem*, II, 3, 1105a 26 *sqq*.
36. *Cf. ibidem*, VI, 2, 1139b 4 *sqq*.
37. O. Hoffe indică superioritatea teoriei aristotelice a deciziei faţă de tipurile raţionaliste şi decizioniste de teorie discutate în prezent cu prescurtările lor problematice : 1996, p. 200.
38. *Cf. Etica Nicomahică*, III, 6, 1116b 2.

duale, ci întregul său comportament voluntar, atunci şi virtuţile, şi defectele sale (chiar întregul său caracter) sunt determinate în mod liber şi responsabile de fericirea sa în viaţă. Aceasta pentru că omul poate, potrivit lui Aristotel, numai într-o viaţă în conformitate cu *logos*-ul să îşi desăvârşească sinele real, astfel încât în această împlinire a vieţii bune se află adevărata valoare a practicii umane. Cu toate acestea, chiar şi Aristotel atenuează teza despre răspunderea cea mai cuprinzătoare. Ce e drept, mai puţin prin teorema cauzalităţii comune în raport cu caracteristicile proprii[39], la care este redusă în final, ci poate prin recunoaşterea fragilităţii fericirii umane. Dacă trebuie să dureze o viaţă întreagă[40], atunci intră aici şi factori accidentali care se sustrag întotdeauna autorităţii noastre. Nu numai bunurile exterioare sunt necesare fericirii, ci şi absenţa întâmplărilor rele ale destinului, în faţa cărora raţiunea umană îşi atinge adesea limitele. O recunoaştere, desigur, care ne obligă, spre deosebire de Aristotel, să nu considerăm raportul dominat de raţiune dintre capacităţile sufletului drept însăşi viaţa bună, ci tocmai precondiţia sa, astfel încât, urmându-i lui Kant, ne vom mulţumi doar cu „meritul de a fi fericiţi".

Ajung astfel la primul rezultat : în centrul doctrinei despre virtute din *Etica Nicomahică* se află conceptul unei practici raţionale care, desigur, nu se întemeiază pe nici un „*factum*" al „pluralităţii" interumane, ci doar pe o raportare la sine, dublu nuanţată în cadrul individului, care ajută la acordul individului în şi cu sine între polii dorinţei şi ai plăcerii, ai atitudinii cumpătate şi ai raţiunii practice, a cărei structură nu coincide, ce-i drept, imediat cu viaţa bună, ci îi arată condiţia. Dar aceasta nu înseamnă că „reţeaua de referinţă a problemelor umane" a Hannei Arendt ar fi indiferentă faţă de această unitate a autoraportării individuale, cu precauţia ca şi punct de referinţă şi cu practica raţională ce decurge din ea. Dimpotrivă: dacă nici domeniul interumanului nu se poate revendica nemijlocit din ordinea superioară a autoraportării şi dacă acest concept al practicii individuale nu îşi este suficient pentru a o argumenta, atunci autoraportarea reuşită reprezintă totuşi premisa ei indispensabilă. Pentru aceasta, desigur, sunt necesare şi cu totul alte determinări pentru întemeierea comunităţii şi a ordinii corespunzătoare comportamentului interuman.

39. *Cf. ibidem*, III, 5, 1114b 20.
40. *Cf. ibidem*, I, 7, 1098a 18.

2. Momente structurale ale prieteniei. Reciprocitatea practicii colective

Abia o dată cu cele două tratate despre prietenie se face pasul decisiv care extinde orizontul de la raportarea la sine a individului spre raportul dintre indivizi, astfel încât, prin problema concepţiei optime despre prietenie, şi relaţia interumană primeşte o demnitate proprie. În primul rând însă, este valabil în general următorul lucru : fiecare comunitate (*koinonia*) este, înainte de toate, expresia unei prietenii[41]. Mai exact : aceasta întemeiază toate formele convieţuirii, astfel încât, începând cu căsătoria, cu asociaţii diferite până la *polis* şi la viaţa socială, toate formele comunităţii, neinstituţionale şi instituţionale, sunt pentru Aristotel, în fine, „opera prieteniei", care constă pur şi simplu în „decizia de a convieţui"[42]. Însă şi acolo unde nu există o decizie raţională pentru o convieţuire şi unde comunitatea se bazează pur şi simplu pe necesităţile vieţii, chiar şi pentru convieţuirea animalelor[43], Aristotel vorbeşte despre prietenie, care face parte dintre lucrurile cele mai necesare în viaţă. Totuşi, şi aici (tocmai aici) corespunzător diferenţierii fundamentale dintre viaţa pur şi simplu şi viaţa trăită bine *(zen* şi *eu zen)*, se face deosebirea între tipuri de prietenie şi, dintre cele ce sunt necesare, se reliefează cele etice care, frumoase şi morale, sunt apreciate pentru ele însele[44].

Aristotel evidenţiază trei momente care caracterizează împreună şi sub aspectul egalităţii fenomenul prieteniei :

41. *Cf. ibidem*, IX, 12, 1171b 30 *sqq*.
42. *Cf. Politica*, III, 9, 1280b 36.
43. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 1, 1155a 16.
44. Despre metodă : altfel decât Platon în *Lysis* – unde el susţine teza că doar omul bun poate fi prieten şi anume numai cu un om bun, cel rău însă neputând fi prieten nici cu cel bun, nici cu cel rău, nici chiar cu sine însuşi (*Lysis*, 214c 7 – d 9), ceea ce în mod consecvent trebuie să ducă la afirmaţia că nu există decât un singur tip de prietenie –, Aristotel se angajează să prezinte, în primul rând, diversitatea ei fenomenală şi semnificaţiile ei diferite (mai ales *Etica Eudemică*, VII, 2, 1236a 15-33, dar şi *ibidem*, VIII, 5, 1157a 30 *sqq*. ; pentru aceasta, *cf*. Bien, 1973, p. 59 ; *idem*, *Interpretări*, p. 317, apoi comentariul lui Dirlmeier la *Etica Eudemică*, p. 382).

(1) Ca şi virtutea mai înainte, şi prietenia vizează un bun, astfel încât studiul ei păstrează trăsătura fundamentală a unei doctrine a bunurilor. Numai că binele este, de data aceasta, dizlocat în contextul iubirii. De altfel, fiindcă iubirea este evidenţiată întotdeauna printr-o raportare la ceva, iubirea fiind deci întotdeauna iubirea de ceva, binele în iubire apare drept ceva demn de a fi iubit (*phileton*)[45]. Corespunzător triadei bunurilor din prima carte, exterior, fizic şi spiritual[46], se deosebesc şi trei forme a ceea ce este demn de iubit: util, plăcut şi bun, astfel încât există şi trei tipuri de prietenie de ranguri diferite: prietenia folositoare, prietenia pentru plăcere şi prietenia pentru adevăratul bine. Aristotel şi denumeşte acel aspect ce caracterizează orice prietenie şi care exprimă totodată criteriul nuanţărilor ei: *să doreşti prietenului binele de dragul prietenului*[47], care este, după Gigon, ideea fundamentală a întregului tratat[48].

Evaluate astfel, ambele tipuri de comunităţi se dovedesc a fi prietenii în sens larg: cine caută o comunitate doar pentru folos şi plăcere, acela nu îşi va iubi partenerul pentru ce reprezintă, ci doar pentru avantajele şi distracţia pe care el i le procură; din acest motiv, tipurile de prietenie menţionate sunt şi de scurtă durată, şi se consumă o dată cu absenţa avantajului sperat sau a plăcerii aşteptate. Total diferit de acestea este al treilea tip de prietenie, pe care o accepţi pentru binele însuţi: „prietenia oamenilor buni şi asemănători virtuţii"[49]. Motivul este că aceştia sunt capabili să facă abstracţie de dorinţele nemijlocite şi de interesele egoiste şi, pe baza acestei distanţări, să adopte, în raport cu sine, acea atitudine umană potrivit căreia se pot baza în orice moment pe celălalt, „fiindcă el este cel care este"[50], şi nu pe profiturile şi avantajele accidentale pe care le oferă. Desigur, aceasta nu exclude în nici un caz o comuniune agreabilă şi utilă. Totuşi, o dată purificate plăcerea şi profitul prin intermediul virtuţii, suferă transformări în caracterul lor, în aşa fel încât ambele vor fi apreciate acum după măsura morală. Astfel, acest tip de prietenie obţine durabilitate.

---

45. *Cf. ibidem*, VIII, 2, 1155b 17.
46. *Cf. ibidem*, I, 8, 1098b 12.
47. *Cf. ibidem*, VIII, 2, 1155b 30 *sqq*.
48. *Cf.* O. Gigon, *Interpretări*, p. 407.
49. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 4, 1156b 7.
50. *Cf. ibidem*, VIII, 3, 1156a 18 *sqq*.

(2) Dar aceste informaţii nu sunt totuşi suficiente pentru înţelegerea deplină a structurii prieteniei. Şi asta, deoarece problema virtuţii prieteniei nu coincide cu problema celei mai bune structuri a prieteniei, astfel încât perspectiva binelui intern al structurii sufleteşti a individului trebuie să se transforme în binele şi ordinea raportului interindividual, în acest fel primind şi raportul *dintre* prieteni o valoare intrinsecă. Este adevărat că dragostea e determinată drept „virtutea prietenilor"[51] şi, într-un alt pasaj, este identificată direct cu primul moment al prieteniei : a-i dori deci celuilalt, de dragul lui, şi nu pentru noi, binele[52]. Dar, pentru că putem simţi dragoste şi bunăvoinţă şi faţă de lucrurile neînsufleţite, pierzând astfel specificul prieteniei umane ; pentru că, de altfel, orice simpatie este un fel de pasiune[53], pe când prietenia este o atitudine bazată pe o decizie volitivă[54], tocmai ceea ce este decisiv lipseşte încă, şi anume măsura proprie a prieteniei, deosebită specific de cea a virtuţii morale. Totuşi, nu este vorba acum despre raportul reflectat al individului cu propriile afecte, ci despre acea balanţă dintre apropiere şi distanţă pe care se întemeiază comunitatea raportării interindividuale şi care garantează totodată autonomia individului[55]. Abia o dată cu momentul reciprocităţii, prietenia obţine structura sa de raportare căutată şi specifică, care constă în reciprocitatea dintre dragoste şi bunăvoinţă[56] şi care, de altfel, se întemeiază în decizia volitivă a prieteniilor de comuniune, ce îi conferă şi conştiinţă, şi, parţial, consecvenţă.

51. *Cf. ibidem*, VIII, 8, 1159a 33 *sqq.*
52. *Cf. Retorica*, II, 4.
53. H. Kuhn, *Philia intimă şi politica : Aristotel şi literatura despre prietenie*, 1975, p. 60, singurul studiu cunoscut mie care explică diferenţa dintre iubire şi prietenie pe baza raportului de reciprocitate, fără a face din acesta centrul tratatelor despre prietenie.
54. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 5, 1157b 27.
55. De aceea, este recomandabil să se facă diferenţierea între măsura prieteniei şi acea virtute a amabilităţii pe care Aristotel o tratează în Cartea a II-a *Eticii*. Aflată la mijloc între dorinţa de a plăcea, care ajunge, dacă este combinată cu urmărirea unui profit, să fie linguşire şi grosolănie (*Etica Nicomahică*, II, 7, 1108a 26), această amabilitate sau bunăvoinţă se referă, într-adevăr, şi la comunitate ; totuşi, ea rămâne raportată, ca virtute etică, la comportamentul individual, astfel încât măsura ei se deosebeşte esenţial de cea care reprezintă comunitatea.
56. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 2, 1155b 32 ; VIII, 5, 1157b 30 ; *Retorica*, II, 4.

Pentru Aristotel, este importantă o reciprocitate în sens strict, care constă în egalitatea consecventă şi în coincidenţa cea mai mare posibilă dintre prieteni, în măsura în care este vorba despre calea de mijloc a prieteniei[57]. Corespunzător „bunătăţii" acestei reciprocităţi, se pot ierarhiza şi cele trei tipuri de relaţii de prietenie. Configuraţiei riguroase a reciprocităţii îi este suficientă prietenia în acel sens deplin pe care îl doresc prietenii, corespunzător raportării echilibrate la sine şi la alteritate, reciproc şi simetric, acelaşi în toate, în aceeaşi măsură, deci acelaşi bun superior[58]. Astfel considerate şi din cauza modului incomplet al reciprocităţii lor, prieteniile pot fi înţelese, de dragul profitului şi al plăcerii, eventual drept configuraţii deficiente ale interindividualităţii. Aristotel le numeşte doar prietenii în sens „asemănător"[59], deoarece, în raportul dintre cel care iubeşte şi cel iubit, motivul şi obiectul unirii în comuniune sunt de natură diferită. Prietenia, în primul şi cel mai bun sens, adică în „sensul propriu", este caracterizată însă prin structura reciprocităţii riguroase a celor egali în virtute, în care „fiecare dintre cei doi prieteni este pur şi simplu bun şi bun faţă de prieten"[60], adică prin acea reciprocitate şi egalitate care îi conferă caracteristica umană ce se poate lipsi de orice *continuum* al dominaţiei.

(3) Datorită conţinutului de realitate al prieteniei, caracteristica strictei reciprocităţi necesită o concretizare, deoarece orice prietenie ce se vrea trăită se păstrează şi se confirmă în împlinirea actuală, în care nici caracterul reciproc nu trebuie să rămână ascuns, în timp ce bunăvoinţa, fie de dragul binelui, fie de dragul celuilalt, este posibilă şi faţă de străini şi, mai ales, persistă în simple dorinţe. Buna intenţie are, de aceea, defectul unei „prietenii inactive", care, ce-i drept, este capabilă să întemeieze o relaţie adevărată cu celălalt, dar de a cărei deplină realitate ţine totuşi mărturisirea reciprocă a propriilor convingeri şi intenţii[61], şi anume atât cu vorba, cât şi cu fapta. Nici decizia volitivă comună a prietenilor nu este încă suficientă, deoarece

57. *Cf. ibidem*, VIII, 8, 1159b 1 *sqq.*
58. *Cf. ibidem*, VIII, 3, 1156b 6, VIII, 5, 1156b 3-40.
59. *Cf. ibidem*, VIII, 3, 1156a 15, VIII, 5, 1157b 5.
60. *Cf. ibidem*, VIII, 5, 1157a 32; 4, 1156b 14 *sqq.*
61. *Cf. ibidem*, IX, 5, 1166b 30 - 1167a 15, VIII, 2, 1155b 33.

ea se realizează repede, pe când raportul de încredere şi confirmare caracteristic prieteniei necesită timp şi obişnuinţă. În acea *convieţuire* continuă şi activă constă al treilea moment al prieteniei adevărate, în care prietenii contribuie alternativ la viaţa bună a celuilalt şi, prin aceasta, şi la a lor. Procesul ciclic care se realizează în reciprocitatea unor asemenea prestaţii pe baza vieţii comune se comprimă într-o reţea a acelei comunităţi în care *relaţia* de prietenie se formează continuu[62] şi constă, în calitate de convieţuire, nu în ultimul rând în tendinţa comună spre un scop comun al vieţii concretizat în practica colectivă a acţiunilor reciproce.

Astfel, conţinutul de realitate al formei de viaţă care este prietenia reclamă realizarea pasului de la simpla bunăvoinţă la binefacerea comună şi reciprocă. Totuşi, acesta pare desigur destul de riscant; neriscând totuşi nimic mai puţin decât pecetea nou câştigată, reciprocă a prieteniei, chiar şi obstinaţia practicii înseşi. Chiar şi caracterizarea convieţuirii drept „acţiune"[63] pare să diminueze prea mult distincţia dintre *poiesis* şi *praxis* ; iar Aristotel reduce, tocmai având în vedere binefacerea[64], acţiunea la producţie, deoarece raportul dintre donatorul şi receptorul unei binefaceri – şi ce ar fi prietenia fără ajutor voluntar ? – este de natură asimetrică. Aristotel îl discută, în orice caz, din perspectiva reciprocităţii restrânse, atunci când se lasă condus de întrebarea obstinentă de ce binefăcătorul îl iubeşte pe destinatarul actului iubirii mai mult decât invers[65] ; iar răspunsul său, care se serveşte de un argument al filosofiei naturii (fiecare îşi iubeşte lucrarea fiindcă îşi iubeşte fiinţa sa), pare să desfiinţeze total chiar şi practica, prin structura reciprocităţii uniforme. Precum îşi iubeşte artistul opera sa, tot astfel şi binefăcătorul îşi va iubi prietenul (şi părinţii – copiii), ca pe creaţia propriei acţiuni, lucrarea sa în celălalt, obiect al constantei autoreflectări şi bucurii ; în timp ce, invers, pentru destinatar, fapta este mai ales un avantaj efemer. Cu acest tip de binefacere, conţinutul de realitate al prieteniei se încheagă într-o raportare instrumentală a obiectivării reciproce la niveluri diferite, în care unul nu mai ajută de dragul prietenului, ci

62. *Cf. ibidem*, VIII, 5, 1157b 18-24, IX, 12, 1171b 32-1172a 6.
63. *Cf. Politica*, III, 9.
64. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 7.
65. *Cf. ibidem*, IX, 7, 1167b 16 *sqq.*

spre propria plăcere, celălalt folosindu-l pe binefăcător doar ca mijloc pentru atenuarea unei nevoi efemere.

Abia finalul întregului tratat îi redă prieteniei, rănite şi întristate de raportarea la ea ca la o lucrare, sensul practic al unei vieţi împlinite în comunitate, care poartă de altfel acest scop în sine. Etica aristotelică îşi demonstrează o dată în plus sensibilitatea fenomenologică, atunci când legitimează prietenia ca loc al bucuriei comune şi al compătimirii reciproce şi totodată nuanţate ; într-un alt pasaj[66], precizează mai exact raportul dintre cele două. Avem nevoie de prieteni atât la durere, cât şi la bucurie. Prin consolare şi compătimire în necaz, prietenul atenuează durerea şi tristeţea prietenului, dar, prin participarea sa la fericirea celuilalt, îi întregeşte acestuia bucuria. Deoarece orice acţiune făcută de dragul binelui este mai frumoasă decât cea făcută de nevoie, prietenul ar trebui, pentru a nu-l tulbura pe celălalt şi astfel şi pe sine, să ezite a-l face părtaş la nenorocirea sa, dar să-l ajute nechemat şi numaidecât dacă ajunge vreodată în necaz.

Prin urmare, reţin acum un al doilea rezultat : (1) prietenia coincide tot atât de puţin cu virtutea precum raportarea la altul cu raportarea la sine – însă ambele se presupun reciproc, astfel încât prietenii, modelându-şi împreună caracterul prieteniei lor, îl dezvoltă totodată şi pe cel propriu ; (2) a dori prietenului binele de dragul acestuia, în reciprocitatea simetrică dintre bunăvoinţă şi binefacere a practicii colective, în convieţuirea şi năzuinţa comună activă de dragul unui scop recunoscut de comun acord ca fiind bun : aceste trei momente exprimă structura fiecărei prietenii a cărei constituţie este considerată de către Aristotel ca fiind desăvârşită. Totodată, ea reprezintă structura embrionară a reţelei problemelor umane, care se află la baza tuturor celorlalte forme de comunitate.

66. *Cf. Retorica*, II, 4.

3. Prietenie şi comunitate. Casă şi *polis*

Cele mai importante dintre aceste comunităţi sunt familiile, în sensul de „casă în sens larg" (*oikos*) şi de oraş-stat (*polis*). În ele, structura reciprocă şi asemănătoare de până acum a prieteniei intră sub pecetea dominaţiei (*arche*), astfel reciprocitatea lor ajungând una inegală şi incompletă, necesitând de aceea o echilibrare. Cea mai cunoscută determinare a acestui raport este dezvoltată în primele capitole din *Politica*. Ca urmare a lor şi reflectând la începutul *Eticii Nicomahice*, orice comunitate există pentru un bun. Însă, în timp ce comunităţile celelalte urmăresc un bun oarecare, cea mai importantă comunitate, cea statală (*politike koinonia*), tinde spre bunul suprem, care le cuprinde pe celelalte[67]. Înainte de toate însă, în contradicţie clară cu Platon[68], se face o deosebire netă între dominaţia casnică şi cea statală. În orice caz, pentru Aristotel, *polis*-ul nu este o mare familie, fiindcă nu cantitatea locuitorilor, ci calitatea convieţuirii lor decide asupra tipului de dominaţie care, într-un caz, este dominaţia domestică despotică asupra sclavilor, în celălalt caz, este dominaţia statală asupra celor liberi şi egali. Formarea familiei se bazează, într-adevăr, exclusiv pe necesităţi biologice şi economice, pe când cea a statului – doar pe libertate şi dreptate, astfel încât prima se raportează, pur şi simplu funcţional, ca o „comunitate naturală" la cealaltă.

3.1. Foarte uşor se ajunge la pericolul simplificării pripite, dacă ne limităm doar la aceste determinări. Deoarece o asemenea imagine confundă abstracţia metodică a dezvoltării genetice a statului cu lucrul însuşi, tot aşa nu este corect apreciată nici obstinaţia formei de viaţă corespunzătoare. Facem însă abstracţie de faptul că, pentru Aristotel, deja în viaţa simplă există o parte a binelui, o anumită fericire şi o dulceaţă naturală[69], casa nefiind doar o comuniune naturală a cărei finalitate se consumă în dubla funcţie de reproducere

67. *Cf. Politica*, I, 1, 1252a 1 ; *Etica Nicomahică*, I, 1, 1094b 5.
68. *Cf.* Platon, *Omul politic*, 258e-259d.
69. *Cf. Politica*, III, 6, 1278b 25 *sqq.*

în scopul conservării individului şi speciei. Mai mult, *oikos*-ul se înfăţişează drept o convieţuire cu scopuri proprii, care, adăugând aici şi expunerea din *Etica,* nu este nicidecum lipsită de drepturi, fiecare comunitate caracterizându-se totuşi prin dreptatea ei proprie. Desigur, facem aici distincţia între dreptul domestic şi cel politic[70]. În orice caz, pentru Aristotel, familia este acea formă de dominaţie care modelează cultural dependenţa şi reciprocitatea, existente în mod natural la membrii ei, într-o unitate a unei convieţuiri a relaţiilor de prietenie formate în mod diferit, în cadrul căreia diferiţii membri contribuie fiecare cu îndemânarea sa, prin misiuni şi prestaţii diferite, la binele comun al întregii case.

Deoarece aceste relaţii sunt structurate de către conducerea casei, bazată pe superioritatea unilaterală a unuia asupra celuilalt, considerată de către Aristotel naturală, trebuie să fie echilibrate potrivit cu rangul fiecăruia. Corespunzător rolurilor sociale ale stăpânului casei, conform tipului ideal, se deosebesc trei raporturi cu scopuri proprii, care constituie casa completă. Ele se diferenţiază potrivit principiului după care dominaţia asupra indivizilor diferiţi se realizează în moduri diferite[71] şi se face deosebirea între dominaţia asupra sclavilor şi cea asupra indivizilor liberi.

(1) Dominaţia este despotică, în măsura în care este vorba despre aceeaşi utilitate pentru amândoi[72]. În *Etica* este însă tiranică, deoarece se are în vedere numai profitul stăpânului, şi este dominaţia plasată pe treapta cea mai de jos între conducerea casei şi sclav *(doulos)*, care nu admite în aceste roluri nici comunitatea, nici prietenia în sensul propriu, unde, bineînţeles, nu se exclude prietenia faţă de celălalt, în măsura în care el este om, şi nu sclav. Totuşi, conform concepţiei lui Aristotel, acesta nu-şi aparţine sieşi, ci în mod natural altuia şi este inventariat drept „unealtă însufleţită" în scopul comerţului (şi nu al producţiei), ca proprietate a aceluia[73]. Scopul despotismului

70. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 9, 1159b 25 *sqq.* ; V, 10, 1134b 8 *sqq.*
71. *Cf. ibidem*, VIII, 10, 1160a 31 *sqq.*
72. *Cf. Politica*, I, 2.
73. De aceea, Aristotel numeşte tirania „salutară şi dreaptă" şi vorbeşte, cu privire la avantajul general al întregii case, chiar despre o „relaţie de prietenie" între stăpân şi sclav. Vezi P. Pellegrin, 2001, p. 37, care consideră, de asemenea, familia doar o „legătură naturală".

domestic este prelucrarea şi achiziţia bunurilor necesare vieţii, „adevărata" bogăţie a familiei, care, dacă dorinţa de fericire nu se pierde, trebuie utilizată ca mijloc pentru altceva – pentru autarhia vieţii bune şi niciodată ca scop în sine.

(2) Naturală este, pentru Aristotel, şi superioritatea bărbatului faţă de indivizii liberi, faţă de femeie şi copil. Ea trebuie să se manifeste, în afara virtuţilor bine deprinse, mai ales în administrarea inteligentă a casei, pentru a cărei dominaţie bărbatul foloseşte totuşi categorii politice, în ciuda distincţiei fundamentale de la începutul studiului. În primul caz, dominaţia este denumită „regală" şi se referă la grija faţă de copii, care include, cu toată predilecţia spre educaţia publică, bineînţeles, şi pe cea din familie; totuşi sunt, aşa cum se menţionează şi în critica comunităţii platoniciene a copiilor, „două lucruri care atrag cel mai mult grija şi dragostea oamenilor asupra lor, ceea ce ne aparţine şi ceea ce iubim"[74]. În celălalt caz însă, este denumită fie „aristocratică", fie, şi asta merită atenţie, „politică"[75], ceea ce este echivalent cu dominaţia „republicană", prin care se caracterizează constituţia *politia*-ei[76]. Pentru înţelegerea comunităţii familiei, pare a fi centrală reciprocitatea specifică dintre bărbat şi femeie: deoarece „mai mult decât spre comunitatea statală, omul tinde spre convieţuirea în doi"[77]. Altfel decât la celelalte fiinţe, la care comunitatea se rezumă la obiectivul natural al reproducerii, omul este capabil să o transforme într-o adevărată convieţuire.

74. *Cf. Politica*, II, 3, 1261b 23.
75. *Cf. ibidem*, I, 12, 1259b 1 *sqq*.
76. Dacă mai adăugăm posibilitatea unei dominaţii oligarhice a femeilor ca unice moştenitoare, comunitatea „timocratică" (înţeleasă ca republică) a fraţilor şi, în măsura în care este lipsit de stapân, raportul democratic dintre oamenii liberi (*Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1161a 1), obţinem astfel o imagine destul de complexă a relaţiilor de familie desemnate politic, în care această parte a conducerii casei se poate interpreta drept o reproducere a formelor de dominaţie politică. Este indicat şi acel pasaj în care Aristotel pare a răsturna pur şi simplu raportul cunoscut dintre familie şi stat când, după enumerarea celor trei forme statale, adaugă: „perechea şi modelul acestor fonne se pot găsi în viaţa de familie" (*Etica Nicomahică*, VIII, 10, 1160b 20 *sqq*.). O înţelegere a naturii de către familie se poate desprinde cu greu din acest pasaj.
77. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 12, 1162a 16 *sqq*.

Aceasta se petrece prin faptul că ambii îşi îndeplinesc sarcinile în mod independent, bărbatul trebuind să respecte pe deplin domeniul femeii în conducerea familiei (în caz contrar, dominaţia sa degenerează în oligarhie[78]), contribuind cu ceea ce le este propriu la convieţuirea care primeşte astfel caracterul de ajutor şi de simpatie reciprocă. Această idee nu este încă potrivită pentru o relaţie de deplină completare reciprocă, şi insistenţa asupra dominaţiei personale este cea pe care Aristotel o lasă să piardă reciprocitatea deplină, egal îndreptăţită. Tocmai dezvoltarea diferită a deprinderii raţionale şi a virtuţilor etice îi serveşte drept vehicul al dominaţiei. Dar, pentru că viaţa casnică constă în cooperarea celor trei raporturi diferit structurate şi este o viaţă reuşită abia când este într-adevăr îndeplinit obiectivul triplu fixat, de reproducţie economică, educare a copiilor şi convieţuire a bărbatului cu femeia, unind astfel în sine utilul cu plăcutul şi virtutea pentru binele întregii case, această formă de viaţă primeşte pecetea unui scop în sine limitat, care lasă ca familia să devină germenele statului.

3.2. Aristotel numeşte armonie *(homonoia)* tipul prieteniei politice, pentru care, deoarece ea întemeiază unitatea statului, leguitorul trebuie să se străduiască şi mai mult decât pentru dreptate[79]. Nu este vorba despre faptul că, la Aristotel, ar fi pe deplin eliminat conflictul care, în cadrul dreptului naturii din epoca modernă, provenit de la Hobbes, a avansat la titlul de categorie cheie. Aceasta ar fi ca şi cum filosofia antică s-ar putea diferenţia, în mod evident, de cea modernă, conform paradigmelor cooperării şi conflictului, deoarece şi pentru Aristotel omul lipsit de virtute şi de drepturi este cel mai sălbatic şi mai rău dintre toate fiinţele. Şi tocmai lăcomia dorinţei de mai mult, adică aviditatea *(pleonektes)* omului, este cea care revendică dreptatea. Facem abstracţie de faptul că armonia dintre cetăţeni devine un bun superior, atât pentru Antichitate, cât şi pentru epoca modernă, abia în faţa pericolului discordiei şi al duşmăniei.

Desigur că Aristotel defineşte tipul de armonie politică cu obstinaţie şi ştie să se îndepărteze, astfel, în mod egal de Platon şi de sofistică, al căror produs poate fi considerat şi dreptul natural al lui

78. *Cf. ibidem*, VIII, 10, 1160b 35 *sqq*.
79. *Cf. ibidem*, IX, 6, VIII, 1, 1155a 23.

Hobbes. Împotriva bunului politic suprem din *Politeia* lui Platon, şi anume împotriva uniunii care susţine statul din punct de vedere fizic şi psihic şi îl „transformă într-un tot", astfel încât el „să îi fie omului cel mai apropiat"[80], Aristotel reclamă inevitabila diferenţă dintre cetăţeni. Pentru că nu doar bunul acela ratează în primul rând politicul când, în loc să reprezinte scopul suprem în stat, mai mult îl dizolvă, iar realizarea acestuia rătăceşte pe căi greşite, dacă trebuie să facem ca „statul, care este o diversitate" să „devină, prin educaţia cetăţenilor o comunitate şi o unitate"[81]. Dimpotrivă, Aristotel le obiectează sofiştilor tocmai lipsa reală a armoniei întemeiate pe virtute politică: bazată numai pe un contract social, fie pentru protecţie, fie pentru schimb reciproc, această comunitate serveşte totuşi doar necesităţii membrilor ei singulari, astfel încât ei comunică în spaţiul comun „ca şi când ar fi separaţi"[82]. Pe scurt, în evidenţierea confuziei platoniciene dintre problemele fizice şi cele etice se află punctul forte şi, totodată, având în vedere experimentele de tehnologie genetică de astăzi, chiar actualitatea argumentului aristotelic. Însă, în prezentarea reducerii sofiste a vieţii politice bune şi virtuoase la interesul personal şi a transformării politicului din scop în mijloc al supravieţuirii constă critica aristotelică anticipativă a dreptului natural modern[83]; astfel încât ambele, în aceeaşi măsură, chiar dacă din motive diferite, au ratat găsirea măsurii unităţii comuniunii politice.

Autarhia şi dreptatea reprezintă punctul de referinţă dublu normat al filosofiei politice a lui Aristotel, care înalţă reciprocitatea *polis*-ului mult căutat la un nivel superior. (1) Noţiunea de autarhie, pe care *Etica Nicomahică* o determină la începutul său drept „ceea ce face prin sine însăşi viaţa mai de dorit, astfel încât nu mai are nevoie de alta"[84],

80. *Cf.* Platon, **Republica**, V, 462a-d.
81. *Cf.* *Politica*, II, 2, 1261a 15, 5, 1263b 36.
82. *Cf.* *ibidem*, III, 9, 1280b 25.
83. Amintim doar un alt aspect al criticii teoriilor contractuale moderne: în loc să pornească de la individul izolat, această construcţie ideatică abstractă a dreptului natural modern, Aristotel consideră drept unitate ultimă a *polis*-ului familia. Acest lucru nu este contrazis nici de începutul Cărţii a III-a, care porneşte, în analiza sa, de la cetăţean, cu toate că aici era vorba despre politic în sensul restrâns al cuvântului.
84. *Cf.* *Etica Nicomahică*, I, 7, 1097b 14.

primeşte în *Politica* o concretizare, când Aristotel o raportează la amenajarea echilibrată a *polis*-ului, la bunăstarea lui ponderată, pentru care ea însăşi trebuie să garanteze în mare măsură. Căci „a avea totul şi a nu duce lipsă de nimic"[85] înseamnă acum pentru el autarhie, care funcţionează ca măsură între prea mult şi prea puţin în ordinea mărimilor *polis*-ului, fie cea a perimetrului său, fie a numărului de locuitori. El împarte această autarhie funcţional în raport cu şase sarcini ale statului, pentru el inevitabile, schiţând nu doar o teorie a stratificării sociale, ci şi a unui stat al claselor care ia atitudine când ţăranii, meseriaşii şi negustorii sunt excluşi din comunitatea cetăţenilor de aceeaşi origine ce îşi împart, la rândul lor, în uniunea personală, în funcţie de vârstă, celelalte probleme ale statului (serviciul militar, activităţi guvernamentale, respectiv judiciare, şi ale clerului).

(2) Nu premisele, ci centrul politicului este vizat de către noţiunea de dreptate care, de fapt, îi este proprie abia comunităţii statale. Deoarece depăşeşte deja raportarea individuală la sine, este introdusă de către *Etica Nicomahică* drept o virtute deplină şi, în timp ce individul o exercită întotdeauna şi în raport cu alţi oameni[86], şi măsura virtuţii se transformă dintr-un concept subiectiv („calea de mijloc pentru noi") al medietăţii într-unul obiectiv („calea de mijloc în funcţie de obiect"). Desemnată, în general, ca medie între a face nedreptate şi a suporta nedreptatea, dreptatea este identificată cu egalitatea *(isos)* şi legalitatea, astfel încât fiecare cetăţean să îşi însuşească sieşi şi celorlalţi, din ceea ce este demn de a fi râvnit, bunurile şi meritele comunitare cuvenite doar prin lege[87], şi în cadrul *polis*-ului fiecare să îşi păstreze şi proprietatea lui[88]. Asupra acestor expuneri revine *Politica* atunci când ridică dreptatea la rangul de „bun politic" al comunităţii statale şi o raportează la binele comun[89].

85. *Cf. Politica*, VII, 5, 1327a 26 *sqq.*
86. *Cf. Etica Nicomahică*, V, 3, 1129b 30 *sqq.* ; 10, 1134b 4 *sqq.*
87. *Cf. ibidem*, V, 2, 1129a 33 *sqq.* ; 9, 1133b 30 *sqq.*
88. O dezbatere amănunţită a conceptului central al dreptăţii cu toate distincţiile sale, şi anume diferenţierea între dreptul de repartiţie şi dreptul de schimb, ar întrerupe coerenţa acestei argumentări ; facem trimitere, de aceea, doar la O. Hoffe, 1996, p. 226, şi G. Bien, 1995, pp. 135-163.
89. *Cf. Politica* III, 12, 1282b 17 *sqq.*

Deoarece oamenii se unesc în comunităţi în primul rând pentru profit, este justificat pentru Aristotel ceea ce foloseşte tuturor. De aceea şi binele public (*koine sympheron*) funcţionează ca scop suprem al *polis*-ului, a cărui semnificaţie necesită o interpretare distributivă, dacă este vorba despre binele întregului *polis*, precum şi despre viaţa onorabilă a fiecăruia dintre cetăţenii lui[90]. Nu în ultimul rând, conceptul de bine public ne oferă, în funcţie de modul în care este exercitată dominaţia în folosul conducătorilor sau al celor conduşi, criteriul diferenţierii între constituţii drepte sau nedrepte.

Cel mai bun *polis*, şi aceasta ne interesează numai în contextul de faţă, este dominaţia politică a celor liberi şi egali asupra celor liberi şi egali[91], astfel că ea abia dacă este suficientă conceptului riguros de reciprocitate politică. Astfel încât este desemnat ca liber cel „ce este pentru el, şi nu pentru celălalt"[92], iar ca egalitate – aceea de rang a cetăţenilor *polis*-ului[93]. Ceea ce lipseşte discursului despre dreptate în cadrul poziţiei sale dogmatice este înlocuit de către Aristotel când divide dreptatea nu doar în distributivă şi comutativă (*iustitia distributiva* şi *iustitia comutativa*), ci şi în dreptate materială şi politică; una fiind condiţia celeilalte, cealaltă însă – scopul primeia. *Dreptatea materială* se referă la împărţirea uniformă a terenului statutului între cetăţeni (chiar dacă nu categoric egală) şi trebuie să apere nu doar sciziunea socială a *polis*-ului între sărăcie şi avuţie, ci să ofere şi o armonie fundamentată material împotriva vecinilor ostili. Aristotel îi mai adaugă acesteia terenul public al *polis*-ului, lucrat de către sclavii statului care, la rândul lor, aparţin proprietăţii comune. Astfel, baza economică a celui mai bun *polis* se caracterizează printr-un sistem mixt de proprietate privată şi comună care păstrează calea de mijloc între bunul privat integral şi deplina etatizare.

Abia o dată cu *dreptatea politică* este obţinută şi reciprocitatea *polis*-ului. Ea vizează nimic mai puţin decât identitatea dintre stăpâni şi supuşi. Deoarece în sensul deplin al cuvântului şi în calitate de „cetăţean pur şi simplu" este calificat numai cel ce participă, în

90. *Cf. ibidem,* III, 6, 1279a 17; 1278b 21.
91. *Cf. ibidem,* III, 4, 1277b 6 *sqq.*
92. *Cf. Metafizica*, I, 2, 982b 25 *sqq.*
93. *Cf. Politica*, III, 9, 1280a 10 *sqq.*

afară de guvernare, şi la luarea deciziilor în justiţie[94]. Acesta şi este sensul dreptăţii politice, (a) deoarece aici este valabilă doar egalitatea pentru toţi, iar această formă de dominaţie politică este actualizată în acea reciprocitate în care toţi domină şi sunt dominaţi în mod egal, alternativ[95] ; (b) fiindcă această reciprocitate se realizează în actul dominaţiei, astfel încât unora le revine înţelepciunea şi conducerea, celorlalţi intenţia bună şi executarea ; (c) o dominaţie în acelaşi mod, însă neexercitată totuşi în acelaşi timp, deoarece, şi aici apare virtutea politică a cetăţenilor, numai cine a fost bine guvernat va guverna bine ; din acest motiv, doctrina despre vârsta naturală funcţionează drept criteriu al schimbului de roluri ; (d) şi, desigur, dreptatea este şi de această dată un „bun străin", deoarece dominaţia nu este exercitată în scop propriu, ci pentru binele celor guvernaţi. Pe scurt, armonia *polis*-ului constă în tendinţa comună a tuturor spre o dreptate cuprinzătoare : în bunăstarea inteligent mijlocită, de comun acord între cetăţeni şi în realizarea comună a ceea ce au decis cu toţii în bună înţelegere[96].

Al treilea rezultat provine din interpretarea raportului dintre prietenie şi comunitate : (1) linia de separare trasă conform schemei „simplitate şi utilitate contra libertate", potrivit căreia lumea vie a lui Aristotel se împarte în două sisteme ale existenţei, casa şi *polis*-ul, necesită o revizuire. Şi anume, dacă ambele sisteme sociale sunt forme ale comunităţilor structurate, conform realizărilor lor complexe, după competenţe şi forme de guvernare diferite, atunci nici modurile de acţiune ale *poiesis*-ului şi *praxis*-ului şi nici diferenţa dintre utilitate şi libertate nu mai reprezintă criteriul distincţiei dintre ele, ci numai tipul de bun pentru care s-au legat aceste „prietenii". Totuşi, este mereu vorba despre binele întregului : tot aşa cum comunitatea statală se compune din societăţi familiale, şi bunăstarea comună a *polis*-ului va cuprinde bunăstarea fiecărei familii. *Polis*-ul s-a format în scopul vieţii, dar persistă în scopul vieţii împlinite şi de aceea va echilibra obiectivele altor comunităţi şi le va integra unuia superior, în obiectivul suprem al autarhiei, pe care atât individul, cât şi familia îl pierd din vedere în mod necesar. În acest sens,

94. *Cf. ibidem*, III, 1, 1275a 20 *sqq*.
95. *Cf. Politica*, VII, 14, 1332b 26.
96. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 6, 1167a 22 *sqq*.

polis-ul este anterior casei şi fiecărui individ, în măsura în care întregul este anterior părţii[97], anterior desigur nu temporal, ci ca noţiune[98].

(2) Dar, dacă *polis*-ul şi familia sunt forme ale prieteniei, atunci şi principiul antropologic conform căruia omul este „de la natură un vieţuitor politic"[99] obţine un sens cuprinzător, care, de altfel, păstrează modelul de bază al argumentării, adică transformarea culturală a naturalului. În primul rând, în afara omului, Aristotel mai denumeşte şi alte fiinţe (albine şi animalele gregare) ca vieţuind în colonii, astfel încât, înaintea oricărei căutări a vreunui profit, la baza formării comunităţii se află un impuls social natural, „dorinţa" simplă „de a trăi împreună"[100]. Însă deosebirea dintre comunitatea umană şi cea animală se datorează tot unui dar al naturii care, potrivit lui Aristotel, nu face nimic inutil : omul este unica fiinţă ce posedă limbă (*logos*) care, altfel decât vocea (*phone*) animalelor, nu permite doar comunicarea plăcerii şi a durerii, ci şi a ceea ce este util sau dăunător, a ceea ce este drept sau nedrept, adică acele aspecte pe care le formează comunitatea umană, deci casa şi statul în egală măsură[101]. Pe scurt, impulsul social natural de la început (tendinţa fiecăruia de

97. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 19.
98. *Cf. Metafizica*, IX, 8, 1049b 12.
99. *Physei politikon zoon* : cf. *Politica*, I, 2, 1253a 2 ; *Etica Nicomahică*, I, 7, 1097b 11. Deja Hegel consideră statul lui Aristotel „entelehia, natura individului", astfel încât *Politica* nu ridică „pe primul loc individul şi dreptul său", ci cunoaşte şi recunoaşte statul în „substanţialitatea" sa (Hegel, *Opere*, vol. 19, p. 226). Acestei interpretări i-au urmat J. Ritter şi şcoala sa, unitatea dintre *Etica şi Politica* realizându-se totuşi prin „identitatea" dintre fericirea individuală şi cea publică, astfel încât individul ajunge la determinarea sa atunci când generalul s-a înfăptuit (Ritter, 1977, p. 93). Împotriva acestei interpretări conservatoare a lui Aristotel se ridică o obiecţie liberală. Datorită ei, teza despre acelaşi bun pentru individ şi pentru *polis* obţine, la nevoie, „o interpretare modestă", motiv pentru care *Etica* şi *Politica* sunt „egale în rang şi în relativă autonomie" (Hoffe, 2001, 30, 19, p. 203, şi, mai înainte, D. Sternberger, 1980, p. 39). Cel mai plauzibil punct de legătură cu filosofia practică a lui Aristotel îmi pare conceptul intersubiectivităţii, pe care îl va dezvolta abia filosofia socială contemporană (A. Honneth, 1992, pp. 54-105, J. Habermas, 1973, pp. 9-47).
100. *Cf. Politica*, III, 6, 1278b 20.
101. *Cf. ibidem*, I, 2, 1253a 8.

a conviețui cu alții), înzestrarea biologică precară a omului, care nu poate trăi singur depinzând astfel de alții, în fine căutarea, mijlocită lingvistic, a unui profit comun și sistemul justiției redactat lingvistic – comunitatea umană care, la rândul ei, se întemeiază pe voința membrilor ei de a conviețui, este formată din aceste patru aspecte.

4. Celălalt sine și dubla măsură a prieteniei

În fine, sensul ultim al prieteniei se reduce, desigur, tot atât de puțin la politic precum viața bună și reușita se reduc la constituția autarhică și justă a *polis*-ului. Luată în sens deplin, prietenia nu are nevoie de dreptate, însă, invers, cei drepți au nevoie de prieteni[102]. De aceea, Aristotel poate distinge clar între prietenie politică și etică[103], și astfel îl aduce la realitate pe Platon. Aici este vorba însă despre un tip de comunitate care nu s-a format pentru utilitate și nici pentru binele comun, ci exclusiv pentru prieten, și în care fiecare, corespunzător aptitudinilor proprii și fără o grijă geloasă pentru un echilibru proporțional, dăruiește și lucrează doar pe baza prieteniei și pentru o reciprocitate care lasă în urma sa toate rolurile instituționale și pe acela al alternativei de a domina și de a fi dominat, chiar și domeniul guvernării înseși. Ea nu vizează astfel armonia politicului, ci acea concordanță dintre egali care se manifestă într-un raport de încredere deplină ce exclude orice nedreptate[104]. În fine, există încrederea reciprocă care întemeiază această legătură de prietenie[105]. Desigur, ea nu este o anticipare a prieteniei pe care Aristotel nu o cunoaște, ci încrederea confirmată în practica comunității și păstrată în timp, care se dovedește a fi rezistentă în raport cu toate calomniile. Desigur, o asemenea conviețuire nu este posibilă cu mulți ; și, precum schimbul reciproc de bucurie și durere nu este destinat vieții publice, ci vieții private, tot așa și această prietenie se va limita la puțini, în final doar la unul[106].

102. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 1, 1155a 27.
103. *Cf. ibidem*, IX, 10, 1171a 15 *sqq* ; *Etica Eudemică*, VII, 10, 1243a 33 *sqq.*
104. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 5, 1157a 21.
105. *Cf. Etica Eudemică*, VII, 2, 1237b 13 *sqq.*
106. *Cf. ibidem*, VIII, 7, 1158a 11 ; IX, 10, 1170b 20 *sqq.*

În punctul culminant al discursului său, Aristotel introduce o categorie care nu evidenţiază doar statutul prieteniei drept o relaţie umană naturală, ci care va deveni determinantă şi pentru filosofia socială contemporană: categoria „celuilalt sine", a *alter ego*-ului, a celui de-al doilea eu[107], aşa cum este denumit prietenul. Totodată, el îşi încurcă tocmai în acest punct argumentaţia în acea ambiguitate profundă care şterge totuşi la final linia clară de demarcaţie dintre raportarea la sine şi raportarea la celălalt şi care pune astfel în pericol structura prieteniei ca relaţie.

4.1. În primul rând, categoria „celuilalt sine" poate fi citită în sensul acelui *alter ego*, dacă prietenul îşi păstrează, ca eu separat şi ca el însuşi[108], în această relaţie independenţa, iar relaţia de prietenie obţine astfel caracterul unei reciprocităţi depline. Deoarece aici, şi în aceasta constă structura de bază a intersubiectivităţii, fiecare se raportează la sine tot aşa cum se raportează la prietenul său, şi aşa cum el se comportă cu celălalt în interesul aceluia, tot aşa se comportă şi acela cu cel dintâi în interesul lui: fiecare este pentru celălalt un „alt sine" şi, cu această structură a reciprocităţii stricte, realizată de altfel de bunăvoie, forma cea mai pretenţioasă de prietenie primeşte pecetea unităţii supreme şi a acordului cel mai potrivit între raportarea uniformă la sine şi la alteritate, în care fiecare dintre prieteni, reciproc, este prieten pur şi simplu şi prieten pentru celălalt[109].

Şi din punctul de vedere al conţinutului, cele două determinări ale prieteniei numesc cele două aspecte centrale pentru filosofia socială contemporană: alternanţa dintre cunoaşterea de sine şi cunoaşterea celuilalt şi uzul criticii reciproce. Primul aspect este dezvoltat într-un lanţ compact de argumente, care se desfăşoară în cinci etape[110]: (1) dacă viaţa celorlalte fiinţe sensibile constă în percepţii, cea a

107. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 4, 1166a 32; 9, 1170b 6; apoi *Etica Eudemică*, VII, 12, 1245a 30 *sqq*.

108. *Cf. Etica Eudemică*, VII, 12, 1245a 35 *sqq*; 2, 1236b 29.

109. *Etica Nicomahică*, VII, 2, 1238a 4 *sqq*; *ibidem* IX, 4, 1166b 28 *sqq*.; 9, 1170b 4. Mult mai fertilă decât obiecţia curentă de substanţializare împotriva receptării lui Aristotel de către Hegel este dezvoltarea acestei structuri a intersubiectivităţii în *Filosofia realului de la Jena* [B].

110. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 9, 1169b 15 *sqq*.

omului constă în percepţii şi gândire, viaţa în sine fiind agreabilă şi foarte plăcută ; (2) dacă cele două activităţi sunt reflexive în sine şi noi în procesul de percepţie percepem totodată ceea ce percepem, în gândire gândim totodată ceea ce gândim, în ambele deci, împreună, suntem în măsura în care fiinţa noastră constă în percepţie şi gândire ; (3) dacă, în fine, pentru cel virtuos viaţa este de dorit şi fiinţa bună şi plăcută ; (4) dacă se comportă faţă de prieten ca şi faţă de sine ; (5) şi dacă viaţa prietenului său virtuos va fi plăcută pentru el şi, la fel, şi comuniunea cu acesta, care, fiind alcătuită din limbaj şi gândire, constă în acordul dintre cunoaşterea reciprocă de sine în celălalt şi a celuilalt în acesta, prin care se distinge, în fine, viaţa umană. Un ansamblu, de altfel, pe care Aristotel îl concretizează, pornind de la cunoaşterea de sine, într-un alt loc : (1) dacă în percepţie şi cunoaştere constă valoarea supremă a omului, iar prietenul reprezintă celălalt sine, (2) a percepe prietenul înseamnă într-o oarecare măsură a te percepe şi a te cunoaşte pe tine, şi precum, în fine, (3) fiecare este pentru celălalt un alt sine, atunci şi această prietenie se înfăţişează într-o comuniune a alegerii reciproce a cunoaşterii de sine reciproce[111], prin care convieţuirea prietenilor este ridicată la rang de scop final. Al doilea aspect vizează convieţuirea actuală a prietenilor : deoarece sunt împreună din interes pentru ceea ce apreciază cel mai mult în viaţă, cresc ei înşişi pe terenul de rezonanţă al acestei comuniuni în relaţiile active dintre ei şi în critica şi corectarea reciprocă şi dezvoltă în continuare prietenia spre un nivel superior, preluând fiecare în sine amprenta caracteristicilor alese ale celuilalt[112].

4.2. În fine, în acest loc întrerupe Aristotel şirul argumentărilor. Structura embrionară a intersubiectivităţii este suprapusă prin raportul total diferit al individului cu sine însuşi, care obţine succesiv supremaţia şi, în final, înlocuieşte structura reciprocităţii. Prin depotenţarea celuilalt sine în *alter ego* sau în cel de-al doilea eu, această perspectivă reduce pas cu pas caracterul prieteniei, format în dubla raportare la sine şi la celălalt, doar la raportarea la sine ; şi, întrucât ea strică astfel forma deplinei reciprocităţi, conduce discursul într-o ambiguitate

111. *Cf. Etica Eudemică*, VII, 12, 2.
112. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 12, 1172a 10 *sqq*.

profundă. (1) Deja întrebarea de început a acestei căi : „să te iubeşti pe tine sau să îl iubeşti pe celălalt mai mult[113] ? ” poate irita, deşi Aristotel ajunge, în acest context, la o diferenţiere în cadrul conceptului de iubire de sine : ca iubire falsă, ea se referă la bunurile exterioare care, la rândul lor, servesc pasiunilor şi dorinţelor, astfel încât ea se epuizează în iubirea pentru partea lipsită de raţiune a sufletului ; ca iubire respectabilă, dimpotrivă, ea tinde spre bunul suprem al vieţii virtuoase şi spre spirit ca „sinele iniţial” al omului[114], şi constă în iubirea de înţelegere şi raţiune[115]. În timp ce fiecare tinde spre binele superior şi practică fapte virtuoase, se străduieşte şi pentru binele comunităţii[116], (2) însă doar pentru valoarea în sine a prieteniei, desigur.

Prin întâietatea iubirii de sine, trece în centrul ei şi ceva în genul „prieteniei cu sine”, care va fi ridicată la rang de măsură nouă a prieteniei[117] şi care ne face să uităm de raportarea reciprocă iniţială la celălalt, şi anume în interesul celuilalt. Astfel se distruge funcţia superioară proprie a raportului reciproc şi, o dată cu ea, şi veriga intermediară a intersubiectivităţii : în structura raportării la sine îşi are originea raportarea la celălalt[118]. Cum o asemenea derivare nu poate avea loc fără fricţiuni atunci când ea restrânge două structuri calitativ diferite la un plus cantitativ în cadrul uneia dintre ele (individul ar realiza, în raport cu sine, în mult mai mare măsură ceea ce prietenul i-ar putea vreodată oferi), astfel şi problema pretenţioasă a acordului dintre prieteni se reduce la cea psihologică a concordanţei cu sine. Şi aceasta îşi găseşte rezolvarea în teza dominaţiei facultăţii gândirii asupra pasiunilor, rezolvare suficient cunoscută deja din doctrina virtuţii.

113. *Cf. ibidem*, IX, 8, 1168a 27.
114. *Cf. ibidem*, IX, 8, 1168b 34.
115. În legătură cu anvergura interpretării acestui concept al iubirii de sine, vezi H. Kuhn, pentru care aceasta constituie „principiul suprem al ordinii” (1975, 61) şi A.W. Price, care le raportează în manieră neoliberală la „*wise egoism*” (1995, p. 237).
116. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 8, 1168b 34 *sqq.*
117. *Cf. ibidem*, IX, 4, 1166a 10 *sqq.* ; *Etica Eudemică*, VII, 6, 1240a 10.
118. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 8, 1168b 5 *sqq.* ; 4, 1166a 1 *sqq.* ; *Etica Eudemică*, VII, 6, 1240a 24 *sqq.*

(3) Dacă ne întrebăm însă care este motivul acestei mari reducţii ce prezintă condiţia unui lucru drept lucrul însuşi, atunci facem din nou trimitere la începutul tratatului nostru : la modul de stabilire a ceea ce este fericirea şi autarhia, pecetea eticii aristotelice : şi, în strânsă legătură cu aceasta, în ciuda separaţiei dintre teorie şi practică, la substratul teologic[119], care amestecă determinarea prieteniei în aporia raportării la sine împotriva raportării la altul. Deja întrebarea cheie a capitolului final (de ce are nevoie cel fericit de prieteni ? [120]) tensionează conceptul prieteniei, dacă aceasta se orientează după măsura căii de mijloc. Şi, o dată cu cel fericit, ajunge şi demnitatea *alter ego*-ului la amurg, fericirea cuprinzând în sine şi deplina mulţumire de sine. Mai clar procedează *Etica Eudemică*, atunci când realizează direct analogia dintre autarhia lui Dumnezeu şi autarhia oamenilor[121]. Dumnezeu, sieşi suficient, este capabil de o reflecţie şi de o fericire depline, neavând nevoie în acest sens de prieteni ; totuşi, ca om între oameni, virtuosul (şi chiar înţeleptul) depinde de ceilalţi, el având nevoie de prieten pentru fericirea autocunoaşterii[122]. În acest fel, prietenia împărtăşeşte soarta întregii relativităţi umane : din pricina deficienţei constitutive din zestrea antropologică, omul este apt doar condiţionat pentru viaţa potrivită „sinelui adevărat intrinsec”, spiritului, astfel încât chiar şi prietenia în sens etic obţine doar valoarea unui surogat imperfect al autarhiei divine[123]. De aici şi paradoxul care împarte prietenia întemeiată în cadrul raportării la sine cu filosofia socială ce procedează subiectiv : cu cât mai deplin desfăşoară ea sfera interumanului, cu atât mai mult se dizolvă în sine. Acesta este, de altfel, un argument aristotelic care vizează pluralitatea socialităţii umane.

119. *Cf.* O. Gigon, *Interpretări*, p. 415.
120. *Cf.* *Etica Nicomahică*, IX, 9, 1169b 3 *sqq.*
121. *Cf.* *Etica Eudemică*, VII, 12.
122. *Magna Moralia* dezvoltă acest argument cu un aspect important în istoria ulterioară : precum ne recunoaştem propriul chip abia în imaginea din oglindă, tot astfel avem nevoie pentru cunoaşterea fiinţei noastre de un prieten drept al doilea eu al nostru, care ne reflectă portretul sinelui nostru ; în analogie cu autarhia lui Dumnezeu însă, avem nevoie de prieten drept *completare* la nevoia noastră umană (*Magna moralia*, II, 15).
123. *Cf.* P. Aubenque, 1963, p. 183.

Astfel ajung la cel de-al patrulea rezultat: (1) miezul structurii aristotelice a prieteniei îl reprezintă raportul dintre *ego* şi celălalt sine. Corespunzător coliziunii principiilor de reciprocitate totală şi autarhie deplină, care domină tratatele despre prietenie, este interpretat o dată ca *ego*, altă dată ca *alter ego*, forma prieteniei ajungând din nou în prăpastie, dacă este redusă doar la raportul faţă de sine. (2) În spatele acestei răstălmăciri se află însă „intelectualismul grecilor"[124], prezentat în lumea aristotelică drept o progresie de entelehii: în acesta, principiul intelectual, care este totodată principiu al realităţii adevărate, este tot mai clar exprimat şi se desăvârşeşte în mulţumirea de sine a gândirii care se gândeşte pe sine. (3) Această dominaţie a teoreticului va fi întreruptă abia de primatul practicului la Kant şi astfel va fi restituită prieteniei valoarea intrinsecă integrală – anume sub forma prieteniei morale, care constă în „unirea a două persoane prin iubire şi grijă egale reciproce"[125].

Traducere de
Ioana Lemenyi

Bibliografie

Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere şi interpretare O. Gigon, München, 1991 (Zürich, 1967), ediţie nouă Rainer Nickel, 2001, traducere şi interpretare ulterioară G. Bien, Hamburg, 1972.
Idem, *Politica*, traducere şi interpretare O. Gigon, Zürich, 1955, 1971; ediţie ulterioară W. Kullmann, după traducerea lui F. Susemihl, Hamburg, 1994.
Idem, *Etica Eudemică*, traducere şi comentariu F. Dirlmeier, Berlin, 198.
Idem, *Magna Moralia*, traducere şi comentariu F. Dirlmeier, Berlin, 1983.
Idem, *Metafizica*, ediţie U. Wolf, după traducerea lui H. Bonitz, Hamburg, 1994;
Idem, *Despre suflet, Despre cer, Poetica*, traducere O. Gigon, München, 1983, (Zürich, 1950).
Idem, *Retorica*, traducere şi interpretare F.G. Sieveke, München, 1980.
Ackrill, John L., „Aristotle on eudaimonia", în Höffe, 1995, pp. 39-63.
Arendt, Hannah, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Neuausgabe, München, 1981 (1960).

[124] *Cf.* H. Rieckert, *Kant, filosof al culturii moderne*, 1924, pp. 52-62.
[125] Kant, MdS §. 46, p. 469.

Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963.
Bien, Günter, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Alber, Freiburg/München, 1973.
Idem, „Gerechtigkeit bei Aristoteles", în O. Höffe, 1995.
Bodeus, Richard, „Savoir politique et savoir philosophique", în G. Patzig 1990, pp. 102-123.
Bubner, Rüdiger, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe practischer Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1982 (1976).
Idem, *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1992.
Flashar, Hellmut (coord.), *Die Philosophie der Antike*, vol 3, Ältere Akademie, München, 1983.
Idem, *Aristoteles - Peripatos*, Schwabe, Basel/Stuttgart, 1983.
Flonta, Mircea/Hans-Klaus Keul, *Filosofia practică a lui Kant*, Polirom, Iaşi, 2000.
Gigon, Olof, „Phronesis und Sophia în der Nikomachischen Ethik des Aristoteles", în Müller-Goldingen, 1988, pp. 357-370.
Gloy, Karen, *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Alber-Verlag, Freiburg/München, 1998.
Habermas, Jürgen, „Arbeit und Interaktion", în *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1973 (1968) ;
Idem, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1970.
Idem, *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1973.
Idem, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1981.
Idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1988.
Hegel, G.W.F., *Werke*, în 20 de volume, ediţie îngrijită de E. Moldenhauer şi K.A. Michel, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1969-1971.
Idem, „Grunlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und staatswissenschaft", în *Werke*, vol 7.
Idem, „Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie" II şi III, în *Werke*, vol. 19, vol 20.
Höffe, Otfried, *Praktische Philosophie - Das Modell des Aristoteles*, Berlin, 1996 (München/Salzburg, 1971).
Idem, *Aristoteles*, München, 1996.
Idem, Edit. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 1995.
Idem, Edit. Aristoteles, *Politik*, Berlin, 2001.
Idem, Edit. Aristoteles, *Ethik und Politik*, Frankfurt pe Main, 1979.
Honneth, Axel, *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1994.
Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), Meiner, Hamburg, 1965 (1785).
Idem, *Metaphysik der Sitten* (MdS), Meiner, Hamburg, 1966 (1785).

Idem, *Zum ewigen Frieden* (EwF), Meiner, Hamburg, 1973 (1795).
Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*, C. Winter Universitats, Heidelberg, 1959.
Kuhn, Helmut, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, C. Winter Universitats, München, 1975;
Müller-Goldingen, Christian (coord.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, 1988.
Öhler, Klaus, „Der höchste Punkt der antiken Philosophie", în *Einheit und Vielheit*, Scriere festivă în onoarea lui C.F. von Weizsaecker, Göttingen, 1973.
Platon, *Werke*, în opt volume, ediţie îngrijită de Gunther Eigler, Darmstadt, 1990.
MacIntyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend*, trad. în germană, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1995 (1981).
Patzig, Günther, *Aristoteles Politik. Akten des XI. Simposium Aristotelicum*, Vandenhoeck&Ruprecht, Goettingen, 1990.
Pellegrin, Pierre, „Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote", în G. Patzig, 1990, pp. 124-151.
Price, Anthony W., „Friendship", în O. Höffe, 1995, pp. 228-251.
Rickert, Heinrich, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, 1924.
Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt pe Main, 1977 (1969).
Sternberger, Dolf, „Staatsfreundschaft", în *Schrifte*, IV, Frankfurt pe Main, 1980.
Tugendtat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt pe Main, 1993.
Wolf, Ursula, „Über den Sinn der Aristotelischen Mesotenlehre (II)", în O. Höffe, 1995, pp. 82-108.



Şcoala din Atena

Andrei Cornea

1. *Un mare arc arhitectural. Dincolo de el se deschide, drept în faţă, cu o perspectivă adâncă, o sală plină de majestate. Pilaştri prismatici cu capiteluri susţin o boltă casetată ; în firide se zăresc statui. Mai multe trepte urcă dintr-un fel de vestibul situat în partea noastră înspre sala principală, scăldată într-o lumină ce vine de nicăieri. Un grup numeros de personaje în picioare, solemne, poate cam grandilocvente, îmbrăcate în costume antice, se află la capătul de sus al treptelor, chiar sub arc. Înaintea lor, pe trepte, antrenate în mişcări variate, se văd alte personaje, în costume mai recente. Unele şed, altele sunt aplecate. Câteva scriu ori desenează diagrame. În grupul principal, în centru, chiar pe axa principală, dominând întreaga scenă, stau în picioare doi bărbaţi, prinşi într-o controversă : cel din dreapta este în vârstă, are barba şi părul cărunte şi veşminte cărămizii. Cu mâna dreaptă, el arată spre cer. Celălalt e de vârstă mijlocie şi are veşminte albastre. Dreapta lui arată în jos, iar în mâna stângă ţine o carte, pe al cărei cotor scrie : ETHICA...*

*

Am evocat sumar şi parţial, cât îngăduie cuvintele, o celebră frescă, „Şcoala din Atena", pictată de Rafael, în *Stanza della Signatura* de la Vatican. Scena evocă rolul eminent, în gândirea europeană, jucat de eternul dialog filosofic dintre Platon (bărbatul în vârstă, în veşmânt cărămiziu) şi Aristotel (bărbatul mai tânăr, în albastru). Pictura sugerează că acest dialog – în raport cu care, după vorba cunoscută a lui A. Whitehead, întreaga filosofie europeană ulterioară reprezintă numai „notele de subsol" – constă în mod esenţial în contrastul dintre *transcendentalismul* lui Platon şi *imanentismul* lui Aristotel.

Şi, într-adevăr, ca şi Rafael, aproape orice om instruit crede a şti că Platon „arată cerul", în vreme ce Aristotel „arată pământul". Primul convoacă realitatea autentică în lumea Formelor transcendente şi-l somează pe om, dacă vrea să aibă un spirit filosofic, să se pregătească pentru moarte, deoarece abia ca suflet liber şi desprins de corpul-mormânt, el urmează să cunoască adevărul, binele şi frumosul în sine, eterne şi divine aflate în lumea Formelor. Celălalt, dimpotrivă, este primul mare om de ştiinţă, primul naturalist în adevăratul sens al cuvântului: se ocupă de studiul animalelor, al plantelor, al naturii, al tuturor fenomenelor de sub Cer. Îndeamnă deopotrivă însă, prin etica sa, la studiul şi la practica virtuţilor ce pot împlini aici, pe pământ, menirea omului, iar metafizica sa recheamă formele pe pământ, printre lucrurile individuale, şi le uneşte cu materia.

Dar, cum amândoi filosofii au scris şi lucrări de filosofie politică, se crede, în general, că diferenţa dintre mesajele filosofiilor politice respective se face între aceiaşi termeni: *Republica* lui Platon ar aspira la alcătuirea Cetăţii perfecte, condusă de filosofi, dar (poate tocmai de aceea) imposibilă în fapt, o Cetate ideală, situată „în cer"; *Politica* lui Aristotel, dimpotrivă, pornind inductiv de la realitatea statelor din vremea sa, ar schiţa câteva dintre caracteristicile perene ale statului real, aflat „pe pământ", şi ar oferi soluţii posibile pentru ameliorarea instituţiilor sale[1]. Platon, aşadar, ar fi, chiar şi în domeniul politicului, transcendentalistul prin excelenţă, în timp ce Aristotel ar fi optat şi în acest caz pentru imanentism. Neglijând „realitatea", Platon ar fi marele iniţiator al *utopismului politic*, strămoşul intelectual al lui Morus, Campanella, Fourier, Cabet, Owen, Marx, Wells, dar poate şi inspiratorul indirect al unor experienţe

1. Mă refer, în principal, la critica adusă de Aristotel comunismului platonician din *Republica* (vezi Cartea a II-a a *Politicii*, cât şi la analiza sa atentă şi extinsă a constituţiilor empirice. Vezi şi L. Strauss, *Cetatea şi Omul* (1964), Polirom, Iaşi, 2000, p. 29: „Diferenţa dintre Platon şi Aristotel poate fi exemplificată prin contrastul existent în legătura dintre *Republica* şi *Timaios*, pe de o parte, şi cea dintre *Politica* şi *Fizica* sau *Despre Ceruri*, pe de altă parte. Spre deosebire de Platon, în studiul filosofiei lui Aristotel se face o distincţie inacceptabilă între cosmologia sa şi căutarea celui mai bun sistem politic. Modul de filosofare aristotelian nu se mai desfăşoară după aceeaşi argumentare ascendentă despre care am amintit la Platon".

totalitare odioase *à la* Hitler sau Pol-Pot ; cât despre Aristotel, acesta ar fi impulsionat o direcţie ceva mai *realistă, cât şi anti-utopică ;* iar dacă ea a rămas departe de liberalismul clasic, cel puţin filosofia politică ori chiar ştiinţa politicii s-au născut cu adevărat o dată cu Aristotel.[2]

Aşadar, să fie *Republica* primul manifest al Utopiei, iar *Politica* – contrariul său, o întemeiere a realismului umanist ? Arată cu adevărat Platon cerul şi Aristotel pământul, cel puţin în domeniul filosofiei politice ?

2. Pentru a încerca să răspundem, ar trebui să ştim însă ce este Utopia şi să putem distinge un *proiect utopic* de unul *realist.* Or, tocmai aceasta este problema : o imensă literatură scrisă în ultimele decenii asupra acestei chestiuni nu a reuşit să ofere răspunsuri prea clare şi necontroversabile. Este oare utopismul o investigare a „posibilului lateral" – adică *marginal,* aşa cum crede Raymond Ruyer[3] ? Sau mai curând este el filosofia despre lume *a claselor în ascensiune,* cum a susţinut Karl Mannheim[4] ? Sau este gândirea utopică un fel *holism maniacal,* scăpat de sub control, o eternă *gnoză* negativă, etic condamnabilă, a spiritului omenesc, cum afirmă Thomas Molnar[5] ? Karl R. Popper a caracterizat şi el *Utopia,* şi în particular pe cea platoniciană, drept un *holism* periculos şi totalitar,

2. L. Strauss, *op.cit.*
3. Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies,* PUF, Paris, 1950.
4. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia,* (1929), A Harvest Book, New York : „Whenever an idea is labelled utopian it is usually by a representative of an epoch that has already passed... It is always the dominant group which is in full accord with the existent order that determines what is to be regarded as utopian, while the ascendent group which is in conflict with things as they are is the one that determines what is regarded as ideological", p. 203.
5. Thomas Molnar, *Utopia : the Perennial Heresy,* Beacon Press, Boston, 1990 (1967) : „Realism and utopianism are two different ways of appraising the human condition, and they will remain in conflict until the end of time. Does this mean that utopianism and realism have equal validity... ? No. On the contrary, we think that utopianism has been shown to be not only wrong... but that it is also a demonstrably moral evil. Yet, just as erroneus judgements and evil actions cannot be eliminated from this forever imperfect world, so utopianism will always be with us as a type of human thought which must be relentless opposed", p. 226.

o proiectare socială totală – „inginerie utopică" – şi îi opune o aşa-numită „inginerie graduală", o proiectare limitată, parţială, singura pozitivă[6]. Pentru poetul romantic Lamartine, „utopia de azi" era „realitatea de mâine", în vreme ce, pentru cercetătorul contemporan Jean Servier, construcţia utopică exprimă o *gândire regresivă,* o tendinţă psihanalizabilă de revenire la certitudinea înglobantă a originilor[7]. Pentru unii interpreţi, Utopia este mai ales un gen literar, constând în descrierea unor insule locuite de societăţi bizare şi fericite[8] ; alţii, ca Massimo Baldini[9], îi accentuează *raţionalismul* şi *intelectualismul* intransigente, în timp ce alţii remarcă mai curând înrudirea gândirii utopice cu *mistica şi religiosul milenarist*, cu origini la Gioachino da Fiore în Evul Mediu, ori o descriu drept „un fenomen regresiv, o fantasmă, o iluzie compensatorie", cum scrie Sorin Antohi, urmând analiza lui Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel[10]. Pe de altă parte, Barbara Goodwin vede în *Utopia* mai ales *experimentul mental contrafactual*, ingredient esenţial şi pozitiv al oricărei proiectări sociale, politice, ba chiar şi ştiinţifice[11]. Michel

---

6. Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* vol. I, Humanitas, Bucureşti, 1993 (1944) : „Abordarea platoniciană pe care o am în vedere poate fi caracterizată drept *inginerie utopică,* prin opoziţie cu un alt fel de inginerie socială pe care eu o consider singura raţională şi pe care am putea s-o numim *inginerie graduală* (piecemeal engineering)", p.182.
7. Jean Servier, *L'Utopie*, PUF, Paris, 1979 : „L'utopie marque une volonté inconsciente de retour aux structures contraignantes de la cité des civilisations traditionnelles, exprimant ce désir par des symboles que retrouverait un individu en proie à une angoisse analogue et à un même désir inconscient".
8. De pildă, Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, Paris, 1972.
9. Massimo Baldini, *Utopia e ideologia. Una rilettura epistemologica*, Studium, Roma, 1974.
10. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Bucureşti, 1991 ; de asemenea *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Litera, Bucureşti, 1994. Vezi şi Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
11. Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia*, Londra, 1982. „Utopias, then, may be viewed as parallel possible worlds differing from the existing world in one major dimension (such as the absence of private property) or more, from which a number of related differences spring... The invention of a counterfactual utopia also enables us to exclude the inessential properties of society and to designate what remains essential. Thus, most

Wieviorka scoate în relief şi el pozitivitatea de „alternativă" a utopiei şi crede că astăzi politicul ar trebui să se „revrăjească" cu ajutorul unor noi utopii[12], în timp ce Michel Lacroix denunţă enorma literatura de consum dedicată „dezvoltării personale" drept o nouă utopie nocivă[13]. Alţi autori, ca Judith N. Shklar, accentuează latura politico-filosofică a Utopiei şi vorbesc despre aceasta ca „fericire creată prin concordie socială şi cunoaştere autentică"[14], în timp ce Herbert Marcuse şi Ernst Bloch întrevăd în proiectele calificate „utopice" eterna speranţă a umanităţii – „Das Prinzip Hoffnung"[15]. Şi am putea continua.

Se poate înţelege de aici nu numai dificultatea unei definiţii a gândirii utopice, dar şi cât de complicat este a distinge utopismul benefic de cel nociv, sau, prin contrast, de a defini *realismul* unor proiecte socio-politice sau culturale, fie ele vechi, fie recente.

Ca probă: falansterele lui Fourier sunt utopice, pesemne, dar cum sunt kibuţurile israeliene? Pe vremea lui Kant, o organizaţie mondială a statelor care să încerce să menţină pacea părea de „nicăieri", adică utopică, azi ea e o realitate banală, din punct de vedere instituţional, chiar dacă rezultatele nu sunt adesea pe măsură. Oare comunizarea bunurilor, considerată mult timp utopie, a mai fost utopie o dată cu statele „socialismului real"? Pe la 1770, conservatorii americani descriau o eventuală rupere a coloniilor americane de Marea Britanie drept „o utopie periculoasă"[16]. S-a dovedit a nu fi fost nici utopie, nici periculoasă. Iar la sfârşitul secolului al XIX-lea, Georges Sorel califica în aceeaşi termeni severi

---

utopias constitute thought experiences which eliminate perceived causes of social evil and reconstruct a possible world without these." (p. 211) Vezi un tratament asemănător al *Republicii* lui Platon ca ipoteză contrafactuală la Valentin Mureşan, *Comentariu la* Republica *lui Platon,* Bucureşti, 2000.

12. Michel Wieviorka, „L'Utopie comme réenchantement de la politique", în *Revue des Deux Mondes,* aprilie, 2000.
13. Michel Lacroix, „Le développement personnel, une nouvelle utopie?", în *Revue des Deux Mondes,* aprilie, 2000.
14. Judith N. Shklar, „What is the use of Utopia?", în Tobin Siebers (ed.), *Heterotopia, Post-Modern Utopia and the Body Politic,* University of Michigan, 1994.
15. Hebert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud,* Vintage Books, New York, 1962; Ernst Bloch, *Abschied von der Utopie,* Vorträge, Frankfurt, 1980.
16. Shklar, *op.cit.,* p. 26.

educaţia universală şi obligatorie, pe care o vedea rezultatul unui proiect filosofic dement socratico-iluminist[17]. Educaţia universală şi obligatorie este o realitate de multă vreme ; şi totuşi, unii cusurgii şi-ar putea pune întrebarea dacă, într-o proporţie însemnată, ea este acelaşi lucru cu ceea ce oamenii din trecut înţelegeau prin „educaţie". *Capitalul* lui Marx a fost o utopie ? Pentru unii, Marx e un adversar al utopiei, pentru alţii – marele ei promotor[18]. Dar ce este *Statul şi Revoluţia* al lui Lenin ? Dar *Statul evreu* al lui Theodor Herzl[19] ? Unii conservatori văd un element utopic chiar şi în construcţia Uniunii Europene, alţii disting elemente utopice în „globalizare", în fundamentalismul islamic, ori, precum conservatorii şi neo-liberalii, ca Michael Oakeshott[20], Isaiah Berlin sau Friedrich Hayek[21], în

17. George Sorel, *Le Procès de Socrate,* Materiaux, Paris, 1889 : „Il est impossible de prévoir ce que produira en France l'instruction obligatoire. Le pays se livre à une redoutable expérience. Qu'en sortira-t-il ?... Les chefs du gouvernement ne restent pas assez longtemps pour donner une direction bien marquée à l'instruction populaire. Il faut se féliciter de cette instabilité ; sans cela, la France deviendrait une succursale des anciennes missions du Paraguay (jésuite), un véritable état socratique". Opiniile lui G. Sorel în privinţa lui Socrate, a lui Platon şi Aristotel (consideraţi cu toţii „socratici") sunt foarte asemănătoare cu cele ale lui Nietzsche.
18. Marx, cum se ştie, critică proiectele sociale unui Fourier, Owen, Saint-Simon, ca fiind „utopice", şi le opune „realismul" ştiinţei. Dar ştiinţa marxistă a fost, la rândul ei, denunţată ca o utopie. Vezi şi K.R. Popper, *op.cit.,* vol II.
19. Că Herzl avea şi o dominantă utopică e neîndoielnic. A fost şi ironizat pe această temă de scriitori satirici, precum Karl Kraus. Vezi William M. Johnston, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală şi socială 1848-1938*, Polirom, Iaşi, 2000.
20. La Oakeshott, utopia (sau raţionalismul în politică, cum o numeşte el, cuprinde o mulţime de tendinţe ce-i sunt antipatice, printre care : Declaraţia Drepturilor Omului, impozitul unic, Statul mondial, voturile pentru femei, distrugerea Imperiului Austro-Ungar etc. (Michael Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays,* Liberty Press, Indianapolis, 1991, p.11). De observat că el reproşează chiar şi lui Hayek nu ideile, ci sistematizarea lor – faptul că schiţează un program pentru a combate utopia, care, fiind un program, tinde să devină utopic el însuşi.
21. Fr. Hayek, *Drumul către servitute* (1944), Humanitas, Bucureşti, 1993. Capitolul II se intitulează „Marea utopie" şi în el este vorba despre denaturarea socializantă a liberalismului clasic. Pe de altă parte, unii critici de stânga n-au scăpat ocazia de a reproşa chiar şi neo-liberalilor o tendintă utopică : de exemplu, Christian Jambet, „Hayek ou l'utopie libérale", în

planificare sau în „statul-providenţă". În fine, pentru Alasdair MacIntyre, chiar noţiunea de „drepturi ale omului" este irealistă şi utopică, nu mai puţin decât sunt „licornele"[22] ! A-i uni pe oameni printr-o limbă universală artificială ca *esperanto* a însemnat, pesemne, o speranţă utopică. Dar a-i uni prin internet ce mai e? Realism? Şi dacă uniformizarea şi raţionalizarea republicane excesive impuse de Revoluţia Franceză constituie semne ale gândirii utopice, oare paseismul romantic contra-evoluţionar şi legitimist, de felul celor promovate de Joseph de Maistre sau Charles Maurras, să reprezinte marca realismului? Oare la noi realiştii sunt cei care, precum Titu Maiorescu, fac procesul liberalismului sub deviza „formei fără fond"? La fel, sunt realişti Eminescu, apoi semănătoriştii, gândiriştii şi ortodoxiştii, care acuză modernitatea ca fiind artificială şi artificioasă[23] ? Sau, dimpotrivă, realiştii sunt tocmai liberalii, precum Lovinescu sau Zeletin, care critică conservatorismul ori, mai târziu, semănătorismul, devenite repede etnicism izolaţionist şi antimodern, obsedate de reconstituirea unei imposibile Arcadii mioritice?

Revue des Deux Mondes, aprilie, 2000. De asemenea, Barbara Goodwin, *op.cit.*: „Adam Smith's Invisible Hand argument is the famous prototype of the laissez-faire utopia, and Hayek's catallaxy takes on a similarly utopian appearance... In terms of providing the Good Life, liberal democracy decrees that everyone shall have what he/she wants – and works for. What could be more utopian? ... Liberal democracy is, thus, a living example of the defects of a realized utopia. As the dominant ideology (v. Mannheim), it is forced to reject utopian assaults on its own positions and... in self defence it attacks not only the content of utopian schemes but the presumtuousness of the utopian way of thinking. But many critics today would argue that liberal-democratic advanced capitalism is more rigid and closed and intolerant than the utopias which it condemns".

22. Alasdair MacIntyre, *După Virtute. Tratat de morală* (1981), Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 93: „...adevărul e simplu: nu există astfel de drepturi, iar a crede în ele e totuna cu a crede în vrăjitoare sau licorne".

23. V. Sorin Antohi, *Civitas imaginalis*, Litera, Bucureşti, 1994, în special textul „Utopia lui Eminescu". Antohi arată excelent faptul că Eminescu contestă contractualismul politic pe care îl acuză de utopism, dar că, pe de altă parte, construieşte o autentică utopie arhaizantă, rurală, „dacică", bazată pe principii organiciste. Cazul lui Eminescu este excelent pentru a dovedi că binomul „utopie-realism" este dependent de context.

Şi ce vrem să spunem atunci când vorbim despre „pericolele gândirii utopice"? Că obiectivul propus este realizabil tehnic, dar indezirabil din punct de vedere etic, precum clonarea în zilele noastre? Sau că, în fond, el este irealizabil, deoarece se opune naturii umane, istoriei, „progresului" etc. şi că, a-l urmări totuşi, ar presupune eforturi inutile şi sacrificii disproporţionate, aşa cum a fost cazul cu „economia planificată"? Dar disproporţionate faţă de ce? Şi apoi, eşecul se datorează scopului fals, mijloacelor neadecvate, sau ambelor?

Ne dăm repede seama că dificultatea nu e atât a Utopiei sau a „gândirii utopice", cât a antonimului: *realismul*. Ce înseamnă a fi „realist"? Evident, a respecta *realitatea, adevărul, istoria, natura*. Dar oare ştim ce sunt acestea şi, mai ales, ce sunt realitatea, adevărul istoria şi natura *omului*? Realitatea este ceea ce suntem, cum susţin empiriştii, sau ceea ce putem fi, cum pretind raţionaliştii? Sau mai bine: ceea ce *trebuie* să fim[24]? Dar ce anume *trebuie* să fim? Abatele Siéyes spunea că adevărata ştiinţă politică se referă nu la *ceea ce este*, ci la *ceea ce trebuie să fie*. Propunea el, aşadar, o ştiinţă politică utopică sau una realistă? Şi apoi, *cine* ne va spune *ce trebuie să fie*? Oamenii de ştiinţă, artiştii, sfinţii, politicienii, jurnaliştii sau talibanii? Tragedia e mai filosofică şi, astfel, cumva mai „reală" decât istoria, credea Aristotel, deoarece tragedia îl arată pe om în esenţialitatea sa, în timp ce istoria redă accidentalul[25]. Macbeth este atunci mai real decât Cesare Borgia, eroul „realistului" Machiavelli. Există totuşi şi istorie „reală"? Istoria reală este ceea ce învaţă la şcoală românii, ungurii, ambii sau nici unii?

Altceva: proprietatea privată, de pildă, este înscrisă în natura umană sau exprimă o degenerare a naturii umane, cum au crezut Rousseau şi atâţia socialişti după el? Cum am putea s-o ştim? Or, fără a răspunde, s-ar părea că nu putem decide dacă Rousseau e utopistul, sau adversarii lui.

Pentru unii sofişti din Antichitate, ca şi, mai târziu, pentru Hobbes sau Locke, statul rezultă în urma unui contract, a unei

---

24. Sau realitatea este *ce am fost*, adică tradiţia. Este ipoteza esenţială a naţionalismului că individul este produsul istoriei strămoşilor săi.
25. *Poetica*, 8, 1451b.

convenţii între indivizi. Natura este individul. La Aristotel, natura este mai ales statul. Dacă primii au dreptate, ultimul face utopii; dar dacă acesta din urmă este realist, utopişti sunt primii.

Despre Sofocle se spunea că îi înfăţişa pe oameni aşa cum ar trebui să fie, în timp ce Euripide îi reprezenta aşa cum sunt. Să fie Euripide realistul? Da, dacă gemetele baroce ale Hecubei sale spun mai mult despre adevărata natură umană decât stoicismul clasic al Antigonei. Dar spun oare?

3. Dacă standardul nostru de judecare va fi cetatea greacă în varianta ateniană a secolelor V-IV î.Hr., sau una apropiată de aceasta, e clar că *Republica* lui Platon se îndepărtează mult de respectivul standard: ca probă avem egalitarismul „paznicilor", comunizarea bunurilor, desfiinţarea familiei, creşterea copiilor de către stat, fără ca aceştia să-şi cunoască părinţii adevăraţi, cenzura severă a artei şi, bineînţeles, atribuirea întregii puteri „filosofilor". Dar, dacă standardul este Sparta, deosebirea devine considerabil mai mică. Pe de altă parte, propunerile lui Aristotel din *Politica* par mult mai rezonabile şi, mai ales, mai apropiate de ceea ce cunoşteau grecii în majoritatea cetăţilor lor. Aristotel critică, de altminteri, extrem de sever, în Cartea a II-a a *Politicii*, comunismul platonician, arătând că acesta, departe de a putea conduce la unitatea şi fericirea Cetăţii, nu poate antrena decât ruina acesteia.

Dar tocmai aici apare cea dintâi ambiguitate: obiecţia fundamentală a lui Aristotel „lucrul comun tuturora este foarte puţin îngrijit"[26] poate fi aprobată, fireşte, de cei care au trăit sub regimurile comuniste. Dar adversarii proprietăţii private – pe urmele lui Rousseau, Proudhon, Marx şi până la troţkiştii de azi – vor invoca mai întâi exemplul unor cooperative, al kibuţurilor israeliene, al unor ordine monastice, al esenienilor din Antichitate, pentru a argumenta nu numai că propunerea lui Platon nu era himerică, dar şi că rezultatele obţinute de anumite comunităţi comunizante au fost uneori remarcabile. Chiar punerea în comun a femeilor şi a bărbaţilor va fi privită cu simpatie de unele feministe radicale. Mai mult, ele ar putea spune, precum se scrie în *Manifestul Partidului Comunist,* dar schimbând ce-i de

26. *Cf. Politica*, II, 3, 1261b 33-34.

schimbat: „comuniştii nu au nevoie să introducă comunizarea femeii; ea a existat aproape întotdeauna"[27]. Or, dacă a existat dintotdeauna, înseamnă că ţine de natură şi că e o ipocrizie a fi ascunsă. Ar rămâne doar să fie legalizată, ceea ce, în urma lui Platon, a şi fost propus de destule proiecte!

Adevărata problemă nu este însă de a alege, până la urmă, între proprietatea privată şi proprietatea comună, ci este de a şti dacă o comunitate care respectă proprietatea privată poate fi totodată şi *fericită*, şi *virtuoasă* (împlinită uman), aşa cum i-o cere Aristotel, în sensul că, deopotrivă, majoritatea cetăţenilor să fie fericiţi, fiecare în parte, dar şi cetatea întreagă, luată ca un tot, să fie astfel. Or, o asemenea pretenţie ar putea fi socotită realmente *utopică*, dacă este adevărat că inegalitatea, inevitabilă în cazul proprietăţii private, va duce la nenumărate conflicte. Aristotel îşi dă seama el însuşi de riscuri şi imaginează un expedient: „Este evident, aşadar, că e mai bine ca proprietăţile să fie private şi să ajungă comune prin utilizare. Şi apoi, este treaba proprie a legislatorului modul cum aceste lucruri urmează să se realizeze"[28]. Însă cazurile în care un asemenea procedeu hibrid aduce nu numai eficienţa, dar şi fericirea participanţilor nu par a fi prea frecvente.

Dimpotrivă, Platon scapă de această dificultate, deoarece el subordonează fără şovăială fericirea individuală fericirii cetăţii: „Aşadar, plămădim acum cetatea fericită şi nu putem să aşezăm deoparte câţiva oameni într-însa, care să fie fericiţi, ci pe ea întreagă trebuie s-o facem astfel" (420c). E adevărat că, mai târziu (466a-b), Platon (sau Socrate, pentru a respecta ficţiunea dialogului) susţine că paznicii sunt mai fericiţi chiar decât câştigătorii la Olimpiade, care erau întreţinuţi în pritaneu, pe cheltuiala publică. Totuşi, cetatea lui Platon rămâne una extrem de *ascetică*, spre deosebire de cea a lui Aristotel, astfel că, în cazul celei dintâi, se poate vorbi numai despre o fericire colectivă la care indivizii participă, renunţând aproape complet la aspiraţiile personale[29].

---

27. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, Nemira, Bucureşti, 1998, p. 29.
28. *Cf. Politica*, II, 5, 1263a 37-39.
29. Unii autori au contestat faptul că ar exista o legătură substanţială între comunismul platonician şi cel modern, bazându-se tocmai pe faptul că primul

Aşadar, dacă recunoaştem existenţa realismului (respectiv a utopismului) în funcţie de posibilitatea realizării scopului propus, trebuie admis deocamdată că cetatea platoniciană *este în mare măsură realistă*, fiindcă e mai uşor să declari *fericită în ansamblu* o colectivitate unde indivizii acceptă (sau sunt nevoiţi să accepte) privaţiuni şi restricţii pentru binele general (ce propune Platon), decât să faci fericită *deopotrivă* comunitatea în ansamblu, dar şi pe fiecare dintre inşii care o compun, aşa cum doreşte Aristotel.

Chestiunea *utopismului comparat* al celor două constructe politice poate fi pusă, bineînţeles, şi din destule alte puncte de vedere. De pildă, ambii filosofi proiectează cetăţi la scara *polis*-ului antic, cuprinzând abia câteva mii de cetăţeni cu drepturi depline[30]. Ei nu concepeau o altă formă superioară de organizare politică în afara statului-cetate (polis). „Şi din fapte reiese clar că este greu, ba chiar imposibil ca o populaţie numeroasă să dispună de legi bune"[31], spune Aristotel. „Iată însă că vom prescrie o nouă poruncă paznicilor – să vegheze ca, în nici un chip, ea să nu se arate nici prea mare, nici prea mică, ci îndestulătoare şi unică"[32], credea Platon. Ideea că un Imperiu, precum cel roman, ar putea fi şi el bine administrat, spre a nu mai vorbi despre statele-naţiuni de zeci sau sute de milioane de locuitori ale modernităţii, li s-ar fi părut filosofilor noştri aberantă[33]. Unde se află în acest caz realismul? La noi, dacă statele noastre sunt bine administrate. La ei, dacă nu sunt. Dar sunt oare?

---

are o bază ascetică şi că derivă dintr-o concepţie spiritualistă despre om, şi nu dintr-una materialistă (vezi Giovanni Reale, *Plato and Aristotle. A History of Ancient Philosophy*, State University of New York, 1990, p. 200). Nu cred că obiecţia este întemeiată, deoarece nu contează aici care este baza metafizică a comunismului, ci numai felul în care el poate funcţiona într-un stat.

30. Să reamintim că Platon nu se ocupă deloc de agricultori şi de meşteşugari, în timp ce Aristotel exclude din rândul cetăţenilor deplini agricultorii, meşteşugarii şi toate profesiile lucrative, rezervând condiţia politică numai unor „*gentlemen*" cu venituri asigurate şi care au suficient timp liber pentru a se consacra politicii.
31. *Politica*, VII, 4, 1326a 25-26.
32. Platon, *Republica*, 423c, Analele Universităţii Bucureşti, 1998 (traducere, comentarii, note de Andrei Cornea).
33. Jonathan Barnes, *Aristotel*, (1982), Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 125; Sir David Ross, *Aristotel*, (1923), Bucureşti, 1995, p. 253.

Ar trebui, în fond, să ştim *care este realitatea*, dar răspunsul rămâne ambiguu : pe de o parte, din perspectiva elenică tradiţională, desigur, ambii filosofi erau realişti. Dar, pe de altă parte, era un realism întors cu faţa la ceea ce era deja, în vremea lor, trecut. Oricum, Platon, care scrie *Republica* pe la 370 î.Hr., mai putea eventual crede în vitalitatea *polis*-ului.

Dar cu Aristotel lucrurile stau altfel : elogiul pe care el îl aduce statului-oraş, văzut ca fiind suprema construcţie politică, ni se poate părea nouă azi (şi aşa judecă foarte mulţi interpreţi) dovada unei cecităţi stranii, dacă ne gândim că el scria *Politica* cam pe când Alexandru Macedon, elevul său, îşi organiza imensul imperiu cucerit cu spada şi încerca să şteargă deosebirile dintre greci şi barbari căsătorindu-şi soldaţii cu femei persane. Am putea chiar spune că Aristotel se refugiază într-o utopie paseistă, că îşi pune prestigiul său în joc pentru a susţine îndreptăţirea unei formaţiuni politice condamnate de istorie, cum ar fi zis Hegel. Chiar mai mult decât Platon, Aristotel pariază pe un trecut cu totul revolut, cam în felul în care, în plin proces de modernizare, autori români precum Eminescu sau Iorga condamnau capitalismul, liberalismul şi modelele occidentale în numele unui pretins autohtonism ţărănesc, fireşte utopic. Irealismul ambilor filosofi, dar mai ales cel al lui Aristotel, dascălul şi contemporanul lui Alexandru, pare evident.

Dar şi aici, desigur, aprecierea poate fi răsturnată : Aristotel, ca şi Platon de altminteri, ar putea răspunde că *împlinirea autentică a naturii umane* nu se realizează nici în triburi, nici în imperii, nici în state-naţiuni etc., ci ori există în mici comunităţi politice de oameni liberi, ori nu există deloc[34]. Iar dacă am răspunde că sunt şi la noi oameni împliniţi ca oameni, filosofii ne-ar spune, pesemne, că

34. Giovanni Reale, *op.cit.*, p. 187 : „The City-State was not a relative sphere of interest but rather the unconditioned center and limits of a human life". C.G. Jung, dându-le cumva dreptate lui Platon şi Aristotel, spunea următoarele : „Cu cât un corp social este mai mic, cu atât mai mult este garantată individualitatea membrilor sai, cu atât cresc libertatea lor relativă şi posibilităţile unei responsabilităţi asumate conştient. În afara libertăţii, nu există moralitate. Admiraţia noastră pentru organizaţiile colosale se micşorează îndată ce întrevedem reversul medaliei, făcut dintr-o acumulare şi o reliefare monstruoase a tot ce este primitiv în om şi dintr-o distrugere ineluctabilă a individualităţii în favoarea hidrei care este, fără îndoială, orice organizaţie mare", în *Dialectique du Moi et de l'Inconscient,* (1933), Gallimard, Paris, 1964, p. 75.

numărul lor rămâne, procentual, infim, şi că reuşita lor este mai curând în răspărul sistemelor politice în care trăiesc decât în acord cu acestea, aşa cum au propus ei. Putem să-i contrazicem?

Sau să considerăm chestiunea educaţiei femeilor: Platon, cum se ştie, inovează în mod fundamental în raport cu tradiţia elenică (mai ales ateniană) şi consideră că fetele trebuie să fie educate laolaltă cu băieţii în practica gimnasticii şi a artelor muzicale şi că, în general, femeile trebuie să aibă aceleaşi ocupaţii ca şi bărbaţii. Temeiul acestei dispoziţii ar sta *în identitatea naturii umane la ambele sexe*:

> „Nu există, prietene, nici îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în acelaşi fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la fel ca şi bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul" (455d-e).

Opinia lui Aristotel este fundamental diferită: pentru el, deosebirea dintre bărbat şi femeie nu este numai de grad în cadrul aceleiaşi naturi, ci şi de calitate; de aici rezultă că realizarea lor ca oameni nu poate fi identică: „...nu revine aceeaşi cuminţenie bărbatului şi femeii, nici curaj şi nici simţ al dreptăţii, aşa cum gândea Socrate, ci există un curaj propriu stăpânului şi un altul propriu slujitorului şi la fel pentru toate celelalte"[35]. În consecinţă, pentru Aristotel, bărbatul este cetăţean în adevăratul sens al cuvântului, ocupând spaţiul public, în timp ce femeia rămâne responsabilă pentru sarcinile domestice ce au loc în spaţiul privat.

Pentru epoca respectivă şi, de fapt, până în secolul XX, se poate spune că Aristotel a fost realistul, iar Platon – utopistul. Ideea că femeile şi bărbaţii – în afara caracteristicilor legate de reproducere – au „naturi" asemănătoare şi că, pentru a şi le realiza pe deplin, trebuie să fie educaţi în mod asemănător, iar apoi trebuie să îndeplinească aceleaşi sarcini în societate a părut celor mai mulţi oameni şi timp de peste două milenii absurdă, ridicolă şi irealizabilă, întrucât – credeau ei – ea era *împotriva naturii*. Iată însă că de o sută de ani şi, mai cu seamă, în ultimele decenii s-a produs o răsturnare completă, cel puţin în lumea occidentală sau influenţată de aceasta, astfel încât realistul a devenit, fără nici o îndoială Platon.

---

[35] *Cf. Politica*, I, 13, 1260a 21-23.

Dimpotrivă, dacă cineva astăzi – om politic, educator, filosof, scriitor, jurnalist etc. – ar critica egalitarismul actual dintre sexe, ar susţine că naturile bărbaţilor şi femeilor rămân totuşi deosebite sau complementare (dar nu identice), că, în consecinţă, ocupaţiile lor şi „virtuţile" lor ar trebui să fie diferite (chiar dacă nu exact în termenii lui Aristotel), că mai ales tradiţionala atribuire femeilor a unor sarcini domestice sau a creşterii copiilor nu era, pînă la urmă, ceva foarte rău şi că, de pildă, actuala disoluţie a familiei, cu consecinţe adesea dramatice pentru copii, dar şi pentru echilibrul psihic al adulţilor, arată cât de „împotriva naturii" şi utopică în fond este „educaţia platoniciană", ei bine, e sigur că respectivul ar fi taxat drept sexist, „macho", reacţionar etc. În plus, propunerile sale de a redistribui femeia în roluri mai domestice ar fi considerate astăzi utopice, adică himerice, irealizabile de către majoritatea oamenilor contemporani, contrare „corectitudinii politice" şi reacţionare, chiar dacă destui – bărbaţi şi femei deopotrivă – ar recunoaşte *sotto voce* că, fie şi parţial, poate există şi ceva raţional şi adevărat în ele.

Faptul că, într-un anumit moment al istoriei, observăm o anumită *realitate empirică* nu înseamnă obligatoriu că trebuie să acceptăm automat că aceasta este identică sau oricum foarte apropiată de *realitatea esenţială* a omului şi societăţii : mai exact, între ceea ce *este* omul şi ceea ce el *poate fi* sau *poate deveni* nu toţi pun semnul de egalitate. Pentru cei care identifică aceste realităţi, orice disjungere a lor pare utopică, în vreme ce pentru cei care le disting, dimpotrivă, disjungerea este realism, iar identificarea lor o mare eroare ori chiar o utopie „reacţionară". Or, realitatea empirică se modifică, ceea ce schimbă mereu raportul dintre aceste judecăţi. Asta pentru a nu mai vorbi despre faptul că, dacă realitatea empirică de la un moment dat poate fi constatată direct, *realitatea esenţială* se sustrage experienţei şi rămâne etern subiect de conjectură. Ba chiar subiect de îndoială, dacă am cere părerea existenţialiştilor ca Jean-Paul Sartre – pentru care *existenţa creează esenţa* – sau unor relativişti, precum Richard Rorty, care contestă că ar exista ceva numit „esenţă umană".[36]

36. Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, „Solidarity or objectivity". De asemenea, *ibidem* : „For us, all objects are always contextualized", p. 97.

4. Cum se alcătuiesc însă cetăţile lui Platon şi Aristotel şi care este menirea lor? Iată, probabil, nodul discuţiei noastre despre posibilele dimensiuni utopice ale proiectelor respective.

Platon consideră că asocierea originară a oamenilor şi prima „cetate" rezultă din incompletitudinea individului şi din nevoia de specializare în vederea realizării eficienţei caracteristice oricărei acţiuni practice - ceea ce el numeşte „a face numai ceea ce-ţi este propriu" - οἰκειοπραγία[37]. Comunitatea primitivă - „cetatea porcilor", cum o denumeşte dispreţuitor interlocutorul lui Socrate, Glaucon, se reduce la câţiva meseriaşi esenţiali, la agricultori, crescători de vite, comercianţi, oameni care trăiesc o viaţă simplă şi, crede Socrate, fericită. Fiecare dintre ei este specializat într-o singură activitate, aceea pentru care este mai dotat, şi schimbă surplusul de produse cu ceilalţi, astfel încât să aibă acces la toate bunurile necesare. Totuşi nevoile oamenilor fiind infinite, cetatea trebuie să se mărească, să devină mai bogată, să intre în concurenţă cu vecinii şi astfel apare războiul. Or, în vederea războiului şi aplicând acelaşi principiu raţional al specializării, Platon propune (în contradicţie cu tradiţia elenică a soldaţilor-cetăţeni) constituirea unei clase sau caste a „paznicilor", care vor fi educaţi în exclusivitate pentru a deveni războinici desăvârşiţi şi numai atât. Mai târziu, Platon va arăta felul în care, din corpul paznicilor „desăvârşiţi", vor fi selecţionaţi conducătorii, adică filosofii-regi. În fine, după ce edifică Cetatea, Platon încearcă să „descopere" în ea principalele virtuţi şi - surpriză - o regăseşte pe cea mai importantă dintre ele, *dreptatea*, ca fiind chiar principiul specializării, „oikeiopragia", principiu pe care îl utilizase de la început în tentativa sa de reconstituire a formării unei societăţi perfecte. Căci „principiul <să faci ceea ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe> este dreptatea..." - spune el (433b).

Schematizând, metoda platoniciană este următoarea:

a) „La început", există indivizi izolaţi, care sunt însă incompleţi şi care, pentru a supravieţui, au nevoie unii de alţii. Prin asocierea lor se naşte societatea şi, deopotrivă, statul.

---

37. „Rezultă că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune şi făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are şi fără să se preocupe de alte activităţi" (370c).

b) Simpla cerinţă a utilităţii pragmatice şi a eficienţei muncii duce la organizarea statului optim după principiul „oikeiopragiei": fiecare ins să nu facă decât un singur lucru, anume cel pentru care este cel mai înzestrat.
c) Aplicarea consecventă a acestui principiu, în situaţia în care lupta, războiul determină conduita umană, va conduce la întemeierea „Cetăţii perfecte".
d) Virtuţile civice (şi, în sens mai larg, valorile) sunt egale cu sau derivă din aplicarea consecventă a „oikeiopragiei". Utilul nu e decât forma nedesăvârşită a Binelui, ceea ce face ca Binele să poată fi dedus din util şi din eficient.
e) „Oikeiopragia" (şi tot ce rezultă din ea) este înscrisă în esenţa umană, deoarece sufletul însuşi este o „cetate" în miniatură.

Această „raţionalizare" a sferei morale prin reducerea ei la o formă de eficienţă practică exprimă de fapt ceea ce am putea numi „explicarea superiorului prin inferior". Metoda a reprezentat modelul, declarat sau nedeclarat, al tuturor acelora care, în epoca modernă, au încercat să „pozitivizeze" domeniul valorilor, vrând să arate că acestea pot fi „reduse" la ceva mai simplu şi mai „palpabil" decât ele însele: fie că au încercat să descrie binele şi fericirea prin utilitate, precum Jeremy Bentham şi urmaşii lui, fie că, precum Marx şi cei care l-au urmat, s-au străduit să explice socialul şi politicul prin predominanţa economicului şi a luptei de clasă, fie că, precum sociologiile biologizante, au încercat să reducă valorile la selecţia naturală şi lupta pentru supravieţuire. Mai recent, au apărut concepţii mai sofisticate, precum „sociobiologia", care încearcă să explice altruismul uman şi cooperarea prin „selecţia genetică"[38]. De asemenea, unele variante de psihanaliză – mai ales cele freudiene – au utilizat acelaşi mecanism de explicare a „superiorului prin inferior", încercând să reducă „sentimentele superioare" la libido şi la combinaţii de pulsiuni elementare (Eros, Thanatos).

Trebuie remarcat că, aproape de regulă, toate aceste concepţii, pe care le-am putea numi „naturalist-raţionale", acordă o importanţă foarte mare unui mecanism de explicare de tip economic, bazat pe legea maximizării rezultatelor prin minimizarea consumurilor – lege

38. Edward O. Wilson, „The morality of the Gene", în Paul Thomson (ed.), *Issues in Evolutionary Ethics*, State University of New York, 1995.

care, adesea, nu-i altceva decât „oikeiopragia" platoniciană expusă diferit. De pildă, Freud consideră, în *Totem şi Tabu,* că societatea se naşte când, după uciderea părintelui primodial, fraţii renunţă la endogamie. Or, renunţarea la endogamie reprezintă o formă de „oikeiopragie" : pentru bărbaţii clanului, surorile nu vor mai avea *decât* funcţia de surori, iar soţiile nu le vor mai fi *niciodată* surori ; promiscuitatea sexuală este înlocuită cu specializarea sexuală, exact la fel cum, în *Republica*, promiscuitatea activităţilor claselor trebuie înlocuită cu specializarea respectivelor activităţi. Rezultatul, în ambele situaţii, va fi eficienţa socială şi politică a comunităţii umane.

Să menţionăm şi un tip de explicaţie (dar şi legitimare) sociobiologică, care funcţionează pe acelaşi principiu al specializării eficiente : diferenţa dintre morala relativ permisivă faţă de adulterul bărbatului şi morala severă faţă de adulterul femeii, diferenţă observată în multe societăţi, este explicată astfel de unii sociobiologi : dispunând de un număr foarte mare de spermatozoizi, bărbatul, dacă doreşte să-şi transmită eficient genele, trebuie să fecundeze un număr cât mai mare de femei, în timp ce femeia, dispunând de un număr redus de ovule şi având posibilitatea unui număr redus de sarcini, trebuie să se asigure de protecţia unui bărbat, dacă vrea să-şi perpetueze genele sale prin intermediul copiilor. Selecţia naturală a configurat anumite tendinţe instinctuale, legitimate ulterior prin morală. Altfel spus, ar exista o specializare a moralelor sexuale, dictată de specializarea biologică şi bazată, ca şi „oikeiopragia", pe principiul eficienţei maxime şi al riscurilor minime.

Astfel, să remarcăm totodată că toate aceste tipuri de explicaţie constituie deopotrivă şi legitimări ale unor anumite forme sociale sau culturale : paznicii lui Platon nu au voie să fie agricultori sau oameni de afaceri şi, mai mult, trebuie să trăiască în comunism, în virtutea consecvenţei cu „oikeiopragia" ; în consecinţă, exprimând „natura", comunismul de castă al paznicilor este bun. La fel, pentru sociobiologie, adulterul femeii este „rău", deoarece poate compromite transmiterea materialului ei genetic, în vreme ce adulterul bărbatului este măcar acceptabil, fiindcă e util transmiterii genelor sale. Etica se deduce din biologie[39]. Tendinţa generală a explicaţiei

39. *Op.cit.* p. 155 : „Scientists and humanists should consider together the possibility that the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologized".

„naturalist-raţionale" este să încerce *să deducă o valoare sau o normă etică dintr-un fapt empiric*: de pildă, justiţia sau morala din principiul economic al specializării muncii ori sexualităţii sau, la modul general, cum spunea David Hume, să-l obţină pe „ce e bine să fie" (*what ought to be*) din „ce este" (*what is*).

Or, Hume, şi, mai târziu, alţi filosofi au denunţat ferm această deducţie ca fiind *irealistă*. G.E. Moore denumea modul respectiv de a raţiona „eroarea naturalistă"[40]. Este semnificativ, astfel, cât de diferit a fost privit *naturalismul raţionalist*: pentru foarte mulţi adepţi ai săi, mai ales pentru cei împărtăşind viziuni pozitiviste şi ştiinţifice, pentru „progresişti", marxişti, freudieni, antropologi, dar şi pentru rasişti şi darwinişti sociali, sociobiologi, nietzscheeni etc., explicaţia naturalist-raţională este chintesenţa *realismului* în ştiinţele sociale: ea alungă vălul ipocrit şi mistificator al idealismului burghez, îl reaşază ferm pe om în regnul animal, de care „metafizica tradiţională" ar fi dorit să-l separe fără nici un temei ştiinţific, oferă o explicaţie care apelează la natură, la ştiinţă şi la experienţă, ce poate fi probată empiric. Şi, mai ales – s-a notat –, este vorba despre o explicaţie care nu este *în mod suplimentar* teleologică: vreau să spun că ea nu invocă, în ceea ce-l priveşte pe om, o altă finalitate decât supravieţuirea individuală şi colectivă (neam, cetate, rasă, specie), finalitate recunoscută unanim tuturor fiinţelor. (Şi, pentru a-l invoca din nou pe Platon, să ne amintim de felul în care Socrate explică atitudinea înflăcărată şi deopotrivă filosofică a paznicilor, prin analogia cu comportamentul câinilor de rasă [375b-c]. Paznicul uman nu este, în esenţa sa, diferit de paznicul canin şi, în consecinţă, nici nu trebuie educat [dresat] în mod esenţial diferit.) Or, arhetipul acestei „demistificări" a omului se află în *Republica* lui Platon, care, astfel, dintr-un anumit punct de vedere cel puţin, „arată în jos"!

Fireşte, atitudinea celor ce l-au urmat pe Hume sau pe Moore, diferiţi „umanişti", teologi, mulţi dintre liberalii clasici, precum K. Popper[41], Leo Strauss etc., a fost să refuze „naturalismul raţionalist". Ei l-au considerat nu numai o eroare, dar şi o „eroare periculoasă"

40. G.E. Moore, *Principia Ethica*, cap. II, (1903), Editura Universităţii, Bucureşti, 1997.
41. K. Popper, *op.cit.*, vol. I, cap. 5. Popper numeşte acest punct de vedere opus naturalismului „autonomia eticii" sau „dualism critic".

care, atunci când a fost pusă în practică, a condus la un „scientism nesăbuit" şi reducţionist, la mituri moderne distructive, la noi idoli demonici – pe scurt, a ridicat capacul de pe vasul unde dormeau himerele Utopiei.

În fapt însă, după părerea mea, cel care atacă primul „naturalismul raţionalist" nu este altul decât Aristotel. Şi o face, dacă se poate spune aşa, arătând cu degetul „în sus"!

5. Astfel, criticându-l atât pe Platon, cât şi pe unii sofişti, precum Lycophron sau Antiphon, care considerau societatea omenească drept o „convenţie" sau bazată pe un „contract originar", Aristotel începe *Politica* printr-o distincţie esenţială dintre formele umane elementare de comunitate, precum familia, satul, asocierile cu scop lucrativ sau chiar monarhiile patriarhale ori monarhiile orientale absolutiste, şi forma superioară de stat care este „polis"-ul, pe care noi îl vom denumi „statul politic"[42].

Într-adevăr, toate formele de comunitate sau de asociere umană au la bază insuficienţa indivizilor, pe care caută s-o suplinească, dar „statul politic" face un salt, cum ar spune Hegel, „din regatul necesităţii în cel al libertăţii": „*Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe state* – scrie Aristotel – este statul perfect[43], care atinge limita totalei autarhii şi care se creează în vederea vieţii (τοῦ ζῆν ἕνεκεν), deşi dăinuie în vederea *vieţii bune* (τοῦ εὖ ζῆν)"[44].

Supravieţuirea (ceea ce presupune relaţii familiare, de muncă, sexuale, economice, de vecinătate, de apărare mutuală etc.) este, fireşte, o condiţie, dar o condiţie insuficientă pentru a explica existenţa şi sensul unei comunităţi politice autentice. Hotărâtoare devine „viaţa bună" – care nu este o simplă sporire cantitativă a vieţii pur şi simplu, ci o *calitate diferită* a ei –, aceasta realizându-se

42. *Politica*, I, 1, 1252a 7-10: „Aceia însă care cred că sarcina omului politic, a regelui, a capului de familie este una şi aceeaşi n-au dreptate, căci ei îşi închipuie că aceştia se deosebesc numai prin numărul mai mare sau mai mic al supuşilor, nu prin caracterul fiecăreia dintre aceste comunităţi...".

43. τέλεια πόλις. Nu trebuie tradus *polis* prin „cetate", iar „perfect" trebuie înţeles în sensul de maximum adecvat scopului său, care este autosuficienţa.

44. *Cf. Politica*, I, 2, 1252b 28-29.

prin practicarea „virtuţii" (ἀρετ) şi având ca rezultat „fericirea" (εὐδαιμονία). Sau, ca să traducem într-un limbaj mai modern, sensul şi scopul comunităţii politice – a „statului politic" complet – constau pur şi simplu *în împlinirea autentică a omenescului*:

> „Dar statul politic nu are drept scop numai existenţa pură, scrie Aristotel, ci mai curând viaţa bună, altminteri el s-ar putea întemeia între sclavi sau între alte fiinţe decît oamenii... Comunitatea politică nu are ca obiect nici alianţa ofensivă şi defensivă între indivizi, nici legăturile lor mutuale, nici serviciile pe care şi le pot face... Deci, evident, statul politic nu constă în comunitatea domiciliului, nici în apărarea drepturilor individuale, nici în legăturile de comerţ şi de schimb ; aceste condiţii sunt desigur necesare, pentru ca statul politic să existe, dar chiar când ele se reunesc toate, statul politic încă nu există. Statul politic este comunitatea vieţii bune pentru familii şi pentru neamuri, în vederea unui vieţi desăvârşite şi autosuficiente"[45].

De aceea, nu întâmplător: „Statul politic este o comunitate a oamenilor liberi (κοινωνία τῶν ἐλευθερῶν)"[46].

În ce constă, aşadar, comunitatea politică sau „statul politic" al lui Aristotel?

a) Este o comunitate de oameni (bărbaţi) liberi şi egali, care îşi dau singuri legile, se autoguvernează, împart singuri dreptatea la tribunale, formând astfel o comunitate autosuficientă (independentă). „În statul politic nu mai e vorba nici despre stăpân, nici despre sclav: există acolo numai o autoritate care se exercită asupra unor oameni liberi şi egali prin naştere"[47].
b) Scopul unei asemenea comunităţi nu este pur şi simplu supravieţuirea, bunăstarea economică, autoapărarea sau întrajutorarea etc., ci împlinirea omenescului – „fericirea prin virtute". Statul politic al lui Aristotel nu este un loc al *neutralităţii legale*, un arbitru ce se îngrijeşte numai ca regulile jocului să fie respectate, precum

45. *Cf. ibidem*, III, 9, 1280a 32 - 1280b 34.
46. *Cf. ibidem*, III, 7, 1279a 21.
47. Opoziţia lui Aristotel faţă de naturalism şi reducţionism se regăseşte şi în afirmaţia sa că „omul este o fiinţă mai politică decât orice albină", deoarece are grai, raţiune şi are noţiunea binelui şi a răului (*Pol.* I, 2, 1253a 8-9). Organiciştii din toate epocile - de la Platon la Eminescu - au încercat să privească statul şi societatea ca pe un fel de stup (vezi Antohi, *op.cit.*).

statul liberal modern; el nu are, ca acesta, drept unic scop a oferi indivizilor posibilitatea de a-şi căuta singuri fericirea, *aşa cum o înţelege fiecare*; el este o comunitate „fericită" deopotrivă în ansamblu şi în fiecare parte, ce există în vederea unui sens comun şi a unei idei comune pe care le împărtăşesc toţi cetăţenii şi prin care omul îşi poate împlini menirea pe pământ – ceea ce Aristotel numeşte *eudaimonia* – şi ceea ce noi traducem imperfect prin „fericire".

c) Cetăţenii au o condiţie materială de proprietari mijlocii, desprinşi de necesitatea de a munci manual pentru a se întreţine pe ei şi familiile lor. (Artizanii, agricultorii, negustorii etc. sunt excluşi din comunitatea politică.) Au suficient *răgaz activ* (σχολὴ), pentru a-şi cultiva spiritul în „artele liberale" şi a administra prin rotaţie, cu înţelepciune, afacerile publice, ceea ce le aduce împlinirea umană – „fericirea prin virtute".

d) Unii dintre ei se pot dedica şi unor activităţi pur teoretice – filosofiei sau ştiinţelor teoretice, dar nu pentru a obţine de aici un profit ori mai multă putere, ci pentru că activitatea teoretică, fiind *cea mai puţin necesară dintre activităţi, este cea mai bună şi cea mai frumoasă*[48], deoarece ea imită cel mai bine „gândirea care se gândeşte pe sine" – adică pe Dumnezeu.

e) Deşi statul este capabil să se apere de agresiuni din afară, scopul său nu este războiul sau cucerirea de noi teritorii, ci pacea şi *răgazul activ*, când omul se poate cu adevărat împlini ca om obţinând „fericirea şi virtutea".

Bineînţeles că Aristotel ştie – după cum o şi arată pe larg – că majoritatea statelor empirice se abat mai mult sau mai puţin de la această schemă şi că, la modul general, ele nu sunt cu adevărat „state politice" decât în mică măsură. Nici imperiile orientale, nici regatele barbare, nici despoţiile, nici naţiunile tribale nu merită numele de „stat complet" sau stat politic; şi este probabil că nici marile noastre democraţii de masă, reprezentative şi care preţuiesc nu răgazul, ci frenetica activitate lucrativă, nu ar merita, cu unele

48. Aristotel, *Metafizica*, I, 2, 983a: „Iar toate ştiinţele sunt mai necesare decât ea (decât metafizica sau „filosofia primă", cum o numeşte Aristotel – n.m., A.C.), mai bună însă nu-i nici una".

excepţii, acest nume[49]. Asta se întâmplă - ar zice Aristotel - pur şi simplu pentru că natura autentică ori esenţa omului nu este decât arareori pe deplin realizată în aceste state, care rămân imperfecte. Cu toate acestea, natura sau esenţa omului nu este mai puţin *reală*, şi ea este, după o expresie celebră, dar rău înţeleasă adesea, profund *politică*.

„Din toate acestea se vede că «statul politic» aparţine entităţilor naturale şi că omul este, prin natura sa, un animal politic (ζῷον πολιτικόν)"[50]. Aristotel nu vrea să spună, în acest pasaj faimos, pur şi simplu că omul este *doar* o „fiinţă socială" - cum afirmă în fond şi Platon, şi toţi naturaliştii-raţionalişti în urma lui (şi cum, în mod fals, cred, se traduce adesea sintagma „zoon politikon")[51]. Circumstanţa că omul nu poate supravieţui de unul singur, că are nevoie de semeni, este limpede pentru toată lumea, dar cu aceasta - crede Stagiritul -

---

49. Aristotel a fost mult criticat de moderni pentru ceea ce ei au numit idealul său limitat şi elitist etico-politic : de exemplu, Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londra, 1998 (1967) : „Thus the whole of human life reaches its highest point in the activity of a speculative philosopher with a reasonable income... Aristotle's audience, then, is explicitely a small leizured minority. We are no longer faced with a telos for human life as such, but with a telos for one kind which presupposes a certain kind of hierarchical social order and which also presupposes a view of the Universe in which the realm of timeless truth is metaphysically superior to the human world of change and sense experience and ordinary rationality"(p. 83). Dar în prefaţa scrisă în 1997, MacIntyre îşi modifică acest punct de vedere excesiv critic şi scrie : „Aristotle's ethics, in its central account of the virtues, of goods as the ends of human practices, of the human good as that end to which all other goods are ordered, and of the rules of justice required for a community of ordered practices, captures essential features not only of human practice within Greek city-states but of human practice as such... It is to say that Aristotelianism always has possibilities of revival in new forms in different cultures".
50. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 2-3.
51. S-a observat de mult că lipsa de disociere dintre stat şi societate, caracteristică pentru viaţa *polis*-ului antic, face ca, în greaca veche, să nu existe binomul „politic-social". Apoi, aşa cum remarca Ross, (*op.cit.*, p. 231), la greci nu existau alte asociaţii non-lucrative importante distincte de stat, cum sunt bisericile, începând cu Antichitatea târzie. La noi, El. Bezdechi - *Politica*, (1924), Oradea, 1996, traduce pe *„politikon"* prin social. Alexander Baumgarten, dimpotrivă, traduce corect, prin „politic".

nu se poate explica *restul* – adică „imperiul libertăţii", al „fericirii" şi al „virtuţii". Ceea ce vrea Aristotel să arate este că există în *natura* omului *posibilitatea* (ce nu se realizează deloc în mod necesar) de a întemeia comunităţi autentic politice (care sunt esenţialmente mai mult decât un fel de stupi de albine) – altfel spus *comunităţi de oameni liberi şi egali, capabili să se autoguverneze, oameni care îşi află în această activitate împlinirea umanităţii lor, a scopului pentru care ei au fost creaţi*. Aceasta înseamnă, la el, că „statul politic este natural" !

Numai că exact distanţa – ce pare imensă – dintre „animalul uman" care poate deveni, rar şi anevoie, *ceea ce este dintotdeauna în esenţa lui, adică politic*, şi „animalul uman" de obicei imperfect, nerealizat, de obicei oprit undeva în drum, ca simplu „animal social", în virtualitatea subpoliticului, permite să se spună că Aristotel, în mai mare măsură decât *naturalist-raţionalistul* Platon, călătoreşte departe pe drumurile Utopiei !

Să ne gândim astfel un moment la societăţile noastre moderne : la terorismul de masă care ne-a cutremurat atât de mult în ultimul timp, la violenţă, la obsesia plăcerii, la izolarea individului, la decăderea prieteniei, la masificarea atotbiruitoare, la imbecilizarea produsă de televiziune, la manipularea ideologică, la naţionalism, la rasism, la apatia politică, la iresponsabilitatea guvernanţilor, la ignoranţa guvernaţilor, la consumism, la utilitarismul fără limite, ba chiar şi la specializarea extremă, „oikeiopragică", pe care însuşi Platon o recomanda. Ieşiţi în stradă, îmbrânciţi-vă într-un autobuz, ascultaţi vorbirea sforăitoare şi agramată din Parlament, citiţi ineptiile sau murdăriile din gazete, vizitaţi un spital, o şcoală, un oficiu public, o întreprindere, două, nouă ! Unde mai este „autoritatea care se exercită cu privire la fiinţe libere şi egale din naştere", fiinţe *care îşi realizează umanitatea practicând virtutea şi fiind, prin aceasta, fericite* ? Ce mai înseamnă azi „comunitatea în vederea fericirii şi a virtuţii", când o mână de descreieraţi sinucigaşi transformă avioane de pasageri în bombe teleghidate şi când nenumăraţi alţi oameni extrag de aici o satisfacţie ascunsă şi resentimentară[52] ?

52. O tristă ironie face ca, în octombrie 2001, la câteva săptămâni după atacurile teroriste asupra New York-ului şi Washington-ului, mari demonstraţii antiamericane, soldate cu arderea drapelului Statelor Unite şi cu tot tacâmul „antiimperialist" de rigoare, să fi avut loc tocmai în Grecia.

Şi atunci, mă întreb, unde, în ce vizuină subpământeană se mai ascunde intimidat sărmanul „*zoon politikon*”, asta presupunând că, totuşi, amintita vietate ar fi locuit cândva, demult, şi la lumina zilei?

6. Oricum, mi se pare clar din cele spuse mai sus că, *la modul general*, ne lipseşte un punct de referinţă solid pentru a califica drept „realiste” ori „utopice” lucrări precum *Republica* lui Platon sau *Politica* lui Aristotel. În principiu, a aprecia că un proiect este „de nicăieri” numai în baza realităţii empirice este absurd, deoarece majoritatea respectivelor proiecte îşi propun tocmai să modifice această realitate empirică. Iar a-l aprecia *în sine* drept realist, deoarece ar corespunde unei anumite esenţe umane postulate, unei virtualităţi omeneşti latente, pare o întreprindere mai presus de capacităţile unor cercetători obişnuiţi, dotaţi numai cu puterile modeste ale raţiunii.

Să fie atunci scepticismul unica ieşire? Credem că există posibilitatea totuşi de a face un pas ceva mai sigur, chiar dacă limitat, în calificarea unui proiect drept utopic, dacă vom accepta însă o metodă diferită. Voi expune foarte sumar sensul acestei metode şi ceea ce poate ea oferi.

Ideea de ansamblu ar fi ca, în loc să raportăm proiectul socio-politic respectiv la o presupusă realitate umană exterioară (greu, dacă nu imposibil de definit cu precizie), să-l raportăm la *el însuşi.* În ce fel? Fireşte, într-un prim moment, ar trebui să cercetăm coerenţa interioară a proiectului, dar nu despre aceasta vreau să vorbesc. Ceea ce, în schimb, mi se pare important în cazul de faţă este *a testa capacitatea proiectului de a-l include şi pe autorul său.* Cu alte cuvinte, avem îndreptăţirea să ne întrebăm: lumea pe care autorul nostru o proiectează, o propune semenilor ca fiind *mai bună*, mai autentică etc. decât lumea empirică *va fi o lume în care autorul însuşi, cu caracteristicile sale, cu autoritatea sa, cu inserţia sa instituţională va putea trăi*? Sau el va fi expulzat de acolo, va fi neagreat ori, pur şi simplu, nu va avea acolo nici un loc? Este ceea ce numim *testul de auto-incluziune.*

Vom spune, în consecinţă, că un proiect care trece testul de autoincluziune este *topic*, în sensul că autorul *are un loc al său* în propria sa lume şi nu-şi contrazice premisele şi ordinea existenţială pe care el însuşi a creat-o. Dimpotrivă, vom numi *u-topic* proiectul ce nu trece testul de autoincluziune: vom considera într-adevăr că

un proiect, care, simultan, propune explicit *o lume mai bună* şi o umanitate mai autentică, dar în care autorul său ori instituţia autorului respectiv nu au loc, se face vinovat, oricât de impresionant sau pătrunzător ar fi altminteri, de un viciu etic şi chiar logic: *îşi subminează propriile condiţii existenţiale* şi, sub aspect etic cel puţin, el este *de nicăieri*[53].

În fond, ceea ce pretindem de la un autor este o anumită *responsabilitate* pentru destinul gândirii sale: cum efectele gândirii asupra vieţii oamenilor sunt imense şi, potenţial, imprevizibile, nu putem cere în mod raţional autorului să prevadă ce vor face, în numele său şi al sistemului său, succesorii lui. Ceea ce putem totuşi să-i pretindem este ca sistemul său - dacă are implicaţii practice, sociale, politice, culturale explicite - să fie *topic*, şi nu *utopic*: adică să nu evacueze din el propria persoană (şi poziţie) a autorului, luată într-un sens cuprinzător. Credem că un autor care invită pe alţii să trăiască într-o lume dată ca mai bună, dar în care el însuşi sau purtătorii săi de cuvânt ori instituţia intelectuală prin intermediul căreia comunică nu pot exista, este *lipsit de responsabilitate* chiar faţă de gândirea sa, dar şi, bineînţeles, faţă de cititori, şi că, subminându-şi chiar fundamentele discursului, el alcătuieşte un discurs până la urmă nu numai utopic, dar şi sofistic: *căci nu este onest să te autoexcluzi dintr-o lume declarată mai bună şi pe care o recomanzi altora*. Iar dacă totuşi excluderea există, fie şi la modul implicit, rezultă că, fie *ştii* că lumea respectivă nu este mai bună (aşa cum pretinzi), fie nu eşti conştient de implicaţiile proiectului tău.

Ce mai putem spune, în aceste condiţii, totuşi, despre „realismul" unui proiect? *În sine*, nu putem spune nimic lipsit de ambiguitate, ci avem nevoie întotdeauna de un punct de reper convenit *a priori*. Un proiect *utopic*, în sensul că autorul său este lipsit de loc în el, poate fi *realist* dintr-un anumit punct de vedere, după cum un proiect

53. Ce vom face însă cu aşa-numitele „distopii" ori utopii negre sau, în general, cu proiectele critice care descriu o lume mai rea decât lumea considerată empirică? Aici testul este invers şi se poate formula ca fiind un *test de non-incluziune*: critica *nu trebuie să-l includă* pe autorul ei. De pildă: cineva care critică modernitatea, dar este el însuşi un om modern (precum Nae Ionescu la noi) sau cel care critică utopia raţionalistă, confecţionând însă o raţionalizare a anti-raţionalismului - cum spune Oakeshott că face Hayek - nu trece acest test.

topic poate fi considerat, dintr-o altă perspectivă, *irealist*. Evaluarea realismului rămâne mereu *relativă*.

Dimpotrivă, în concepţia noastră, *utopismul* unui proiect – ca antiteză la *topism*, şi nu la *realism* – nu este o evaluare relativă, deoarece punctul de referinţă al evaluării respective este proiectul însuşi. Ne va preocupa mai puţin să ştim dacă proiectul coincide sau nu cu o realitate prezumată şi mult mai mult dacă el este sau nu responsabil faţă de cititorii săi şi, până la urmă, faţă de sine însuşi.

7. Ce oferă atunci testul auto-incluziunii aplicat celor două opere politice cu care ne-am ocupat ?

Toată lumea ştie că Cetatea platoniciană este guvernată de filosofi, lucru lăudat de unii şi reproşat de alţii. De fapt însă, dacă dăm termenului „filosof" sensul pe care Platon i-l dă, considerându-l pe Socrate drept arhetipul filosofului, vom constata uşor că Cetatea platoniciană *nu* este condusă de filosofi ! Mai mult, că ea este închisă oricărui spirit cu adevărat filosofic, aşa cum este definit acesta de Platon. Într-adevăr, una dintre trăsăturile principale de caracterului filosofic este, spune Platon prin intermediul lui Socrate, următoarea :

„– ...fereala de minciună şi faptul că, de bunăvoie, (filosofii) nu acceptă minciuna niciodată, ci o urăsc, pe câtă vreme adevărul îl iubesc.
– E probabil.
– Nu doar probabil, prietene, ci este obligatoriu ca acela care se arată îndrăgostit, prin firea lucrurilor, de cineva, să iubească tot ceea ce este înrudit şi asemănător cu iubitul.
– Drept.
– Dar ai putea afla ceva mai înrudit cu înţelepciunea decât adevărul ?
– Cum oare ?
– Şi este cu putinţă ca aceeaşi fire să fie şi iubitoare de înţelepciune, dar şi iubitoare de minciună ?
– În nici un chip !
....
– Deci cel cu adevărat iubitor de învăţătură trebuie, încă din copilărie, să tindă spre adevăr" (485c-d).

Sau, la fel :

„– Dar soarta unui astfel de om (a filosofului) va fi ca el să iubească minciuna, ori ca, dimpotrivă, s-o urască ?
– S-o urască, spuse" (490 b).

Pe de altă parte, Cetatea platoniciană nu poate supravieţui fără existenţa minciunii de stat - sau, dacă vreţi, a unor „mituri"; Platon nu face nici un secret din aceasta: „Cârmuitorii [adică filosofii - n.m., A.C.] vor trebui să se folosească des de minciuni şi de înşelăciuni în interesul celor conduşi"(459c).

Este vorba, mai întâi, despre mitul „raselor metalice" (414d-415d), al cărui sens este că oamenii nu sunt egali prin natura lor, ci sunt asemenea unor metale: unii din argint şi aur, destinaţi să conducă prin natura lor, alţii destinaţi să asculte prin natura lor - din bronz sau fier. Astfel, clasele Cetăţii ar fi în mod natural şi genetic diferite. Or, Platon ştie că această „poveste feniciană" nu va fi crezută de întemeietorii cetăţii, adică de filosofi, dar consideră că ar putea fi crezută ulterior de generaţiile succesive de oameni pe care întemeietorii se vor sili să-i convingă.

O altă minciună de stat se referă la modul în care se alcătuiesc căsătoriile paznicilor şi la tertipurile practicate de cârmuitori pentru ca nici copiii să nu-şi cunoască părinţii adevăraţi, nici aceştia să nu-şi cunoască progeniturile reale. Tinerii, de pildă, sunt învăţaţi că perechile, cuplurile se stabilesc prin tragere la sorţi, dar în realitate: „Trebuie, socot, trase lozurile cu iscusinţă, pentru ca acela ce e prea puţin vrednic să acuze, pentru fiecare căsătorie, soarta, şi nu pe magistraţi" (460a).

E legitim să ne întrebăm însă: ce s-ar întâmpla dacă în Cetate, printre copiii de paznici, s-ar naşte şi ar creşte un tânăr cu spirit filosofic - de pildă, un Socrate sau un Platon. Conform celor spuse mai sus, el va fi, şi *încă din copilărie* (după cum am aflat), preocupat de aflarea adevărului şi va urî minciuna. Va face toate eforturile pentru a-şi da seama, de pildă, de ce unii copii seamănă mult cu unii adulţi sau între ei, iar alţii deloc, de ce unii tineri au parte des de soţii sau soţi, în timp ce alţii - mult mai rar; va suspecta, având un spirit agil şi pătrunzător, că simplul noroc nu explică lucrurile. Va pune întrebări, la care nu va primi decât răspunsuri în doi peri şi minciuni. Va insista, îi va pune pe unii magistraţi în încurcătură, exact în felul în care făcuse Socrate. Va fi refuzat. Îşi va da seama, la un moment dat, că trăieşte în mijlocul unei reţele de minciuni „iscusite". Or, dacă el va urî minciuna, va ajunge inevitabil să-i urască şi pe cei care o practică, adică îşi va urî conducătorii. Greu

de crezut că se va consola că este minţit în propriul interes! Ce se va întâmpla atunci cu el? Va sfârşi prin a fi „reeducat", precum eroul lui Orwell, sau va fi expulzat? Numai că - să nu uităm - Oceania lui Orwell nu este recomandată de autorul ei drept cea mai bună dintre lumi, ci tocmai pe dos!

Aşadar, exact în cetatea ce, în principiu, îi era destinată ca fiind mai bună decât cetăţile empirice, filosoful nu-şi va găsi locul. Iar dacă se va obiecta că tânărul filosof va afla totuşi adevărul după o anumită vârstă, când va fi recrutat la rândul lui printre cârmuitori (după 35 de ani), se poate răspunde că nici un alt filosof demn de acest nume nu va accepta ca, o dată cunoscând adevărul, să-i mintă în continuare pe alţii, iar Socrate - care nu se sfia să comunice adevărurile cele mai antipatice chiar şi persoanelor cu cea mai mare putere politică - ar fi fost cel mai puţin indicat pentru un asemenea rol ipocrit.

Rezultă fără doar şi poate că *această cetate este utopică* (în sensul dat de noi cuvântului); dar nu fiindcă legile ei nu ar putea avea legătură cu o anumită realitate, ci fiindcă *exact autorul* care o propune şi o recomandă ca *mai bună* decât cetăţile empirice, ba chiar ca pe o Cetate a Binelui, nu poate intra în ea. Omul pentru care numai cunoaşterea autentică şi adevărul constituie sensul vieţii nu va putea trăi într-un loc dominat de „poveşti feniciene" şi de minciuni fie şi în interes public, unde cercetarea liberă, ca şi comunicarea sinceră a adevărului sunt interzise, limitate, amânate, ba chiar pedepsite. Pe scurt, *Republica* este utopică, deoarece este, filosofic vorbind, *ipocrită*: principiile sale subminează chiar autoritatea şi instituţia pe care ea se clădeşte şi în numele căreia este proclamată: *filosofia*[54].

54. Există o întreagă linie de interpretare care susţine că Platon nu a construit Cetatea ideală de dragul edificării unei noi societăţi, ci pentru a descoperi cum funcţionează sufletul individual şi ce este dreptatea. Dacă lucrurile stau aşa, s-ar putea susţine că Platon trece testul auto-incluziunii, deoarece nu se pune problema ca vreo fiinţă reală să locuiască în cetatea sa. Dar, chiar dacă această linie de interpretare ar fi acceptată, argumentul poate fi întors: dacă vom considera că „Cetatea ideală" este doar un „model", un „experiment mental", o proiecţie a imaginaţiei filosofice, pentru ce n-am considera că şi aplicarea testului nostru este de asemenea un model, un experiment mental şi o proiecţie, având aceleaşi drepturi? Apoi, presupunând

8. Ce putem spune în cazul *Politicii ?* Cum am văzut, la Aristotel comunitatea politică în adevăratul sens al cuvântului presupune, dar nu epuizează necesităţile supravieţuirii ; ea impune o trecere în regatul libertăţii şi al virtuţilor :

„Este aşadar evident că o constituţie optimă este una în care oricine poate împlini faptele cele mai bune şi poate trăi fericit conform ordinii ei"[55]. Aristotel se întreabă însă dacă nu cumva există o contradicţie între viaţa politică, activă a cetăţeanului virtuos şi viaţa contemplativă a filosofului şi savantului, dedicat cunoaşterii pure. Era o întrebare care se punea frecvent în epocă şi, arată el, în general lumea opta, prin excludere, fie pentru calea activă, fie pentru cea contemplativă. Motivul principal era că, sub influenţa modei spartane mai ales (vizibilă şi în *Republica*), scopul vieţii active era văzut ca fiind războiul, în timp ce finalitatea vieţii contemplative nu putea fi regăsită decât în artele păcii, astfel încât cele două, având finalităţi diferite, nu se puteau concilia.

Teorie falsă, declară Aristotel : mai întâi, statul politic autentic este paşnic şi nu e interesat de cuceriri şi de războaie, decât dacă trebuie să lupte pentru supravieţuire. *Răgazul activ* (σχολή) este scopul muncii productive, iar pacea este scopul războiului. Iar scopul este superior subiectului care tinde spre el. Prin urmare, nu există o contradicţie între viaţa contemplativă şi viaţa cetăţii politice, deoarece ambele sunt, prin scopul lor, legate de timpul liber. Mai mult : scopul puterii legitime nu este dominaţia şi despotismul, ci *facerea de bine* ; or, în ea se regăseşte nu doar virtutea politică supremă, ci

---

că Cetatea sa este ideală, trebuie presupus că şi figura filosofului care o va conduce este ideală ; or, un filosof ideal rămâne un filosof care iubeşte în mod absolut adevărul ideal, şi nu unul care iubeşte minciuna. Pentru acest tip de interpretare „anti-politică" a *Republicii,* vezi : P. Frutiger, *Les Mythes de Platon,* Alcan, Paris 1930 ; R.B. Levinson, *In Defense of Plato,* Cambridge University Press, Cambridge, 1953 ; J.A. Elias, *Plato's Defense of Poetry,* State University of New York, 1984. La noi, teza anti-politică a fost susţinută, în modalităţi diferite, mai întâi de Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor", Platon, *Opere,* vol. V, *Republica,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986 ; dar şi de Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului şi utopia filosofiei", în *Cearta cu filosofia*, Humanitas, Bucureşti, 1992, sau Valentin Mureşan, *op.cit.*

55. *Cf. Politica,* VII, 2, 1324a 23-25.

şi fericirea umană cea mai autentică. Dar, dacă este aşa, tocmai meditaţia şi contemplaţia vor avea această calitate, ceea ce arată că sunt *active*, chiar dacă nu în sensul obişnuit:

> „Însă viaţa practică nu îi are în vedere în mod necesar pe ceilalţi, aşa cum cred unii, şi nici reflecţiile provenite din acţiunea care urmăreşte nişte rezultate nu sunt singurele cu caracter practic. Ci, mult mai curând, sunt practice reflecţiile şi teoriile care iau pe sine drept scop şi există în vederea lor proprie. Căci scopul lor este reuşita ..."[56].

Cu alte cuvinte: dacă scopul acţiunii politice autentice este facerea de bine, atunci cu atât mai mult meditaţia autentică, care este o facere de bine prin excelenţă, îşi găseşte un loc în statul politic. Fireşte, filosoful, omul de ştiinţă nu *fac bine*, în această calitate, *neapărat* prin acţiuni practice, ci, cumva, activitatea lor exercită o influenţă benefică *indirectă* asupra celorlalţi. Am putea spune, în limbajul de azi, că este vorba despre *o influenţă spirituală, manifestată în rolul imens pe care îl joacă ideile*. De aceea, Aristotel consideră că, altminteri decât crede opinia comună, tocmai ideile sunt instrumentele cele mai active din cetate şi sunt astfel tocmai în calitatea lor de idei, ceea ce, în limbaj aristotelic, se exprimă afirmându-se că *ele privesc către sine.* Privesc către sine, dar nu sunt închise în sine, imitând din acest punct de vedere pe însuşi Dumnezeu – *Gândirea care se gândeşte pe sine*: Lumea însăşi există ca rezultat al autoreflexivităţii gândirii: „Altminteri (adică dacă gândirea nu ar fi benefică - n.m., A.C.), Dumnezeu şi lumea n-ar mai fiinţa, pentru că acţiunea lor n-ar mai avea nimic exterior şi pentru că ea ar rămâne concentrată în ei înşişi"[57].

Este manifestă din toate acestea *topicitatea* Cetăţii perfecte a lui Aristotel; am spune chiar că ea este *prea topică*: nu numai că un filosof ca Aristotel (sau Socrate, Spinoza, Kant etc.) este admis imediat în ea, dar criticii acestei Cetăţi ar putea susţine, cu oarecare temei, că nu mai rămân în ea prea mulţi cetăţeni, în afara filosofilor, a unor oameni de ştiinţă obsedaţi numai de dorinţa cunoaşterii de dragul cunoaşterii, poate a câtorva artişti interesaţi de arta pură, cât

56. *Cf. Politica*, VII, 3, 1325b 21-23.
57. *Cf. Metafizica*, XII, 9, 1074b.

şi a unor *„gentlemen"* bine educaţi în cultura liberală şi dispunând de proprietăţi îndestulătoare, care să locuiască în cetatea sa[58].

Paradoxul, aşadar, este că cetatea lui Platon, deşi formal condusă de filosofi, nu-i poate accepta printre cetăţenii ei tocmai pe filosofii adevăraţi, îndrăgostiţi de adevăr, în vreme ce cetatea lui Aristotel, deşi *nu* este condusă în mod necesar de filosofi (ci, prin rotaţie şi tragere la sorţi, de toţi cetăţenii mai vârstnici, fie ei filosofi, fie nu), îi primeşte pe filosofi ca pe un fel de cetăţeni speciali, care, prin influenţa lor spirituală, *indirectă*, pot determina în bine practica virtuţilor civice, chiar fără ca ei să se arate în mod *direct* utili comunităţii.

Cred că raţiunea mai profundă a acestui paradox stă în dependenţa lui Platon de *naturalismul raţionalist*, pe de o parte, şi în contestarea acestui principiu explicativ de către Aristotel, pe de altă parte, în numele unui *umanism raţionalist*. Într-adevăr, dacă scopul propriu al comunităţii politice este virtutea şi fericirea, şi nu vreo necesitate, dacă „animalul politic" este mai mult, calitativ vorbind, decât „animalul social", gândul liber, dedicat cunoaşterii pure, îşi află un loc propriu în comunitatea politică ; dar va fi cu greu tolerat, dacă nu chiar expulzat dintr-o cetate dominată de constrângere, utilitate şi specializare eficientă pentru supravieţuire şi luptă, oricât am încerca să distilăm din toate acestea o esenţă ceva „mai pură".

Aristotel este deci *topic*, Platon – *utopic* : iată concluzia testului de autoincluziune aplicat celor două proiecte.

Cât priveşte *realismul* eventual al celor doi, rezultă, după cum am văzut, că nu avem voie să facem judecăţi generale, desprinse de contextele particulare. Totuşi, dacă îmi este permisă numai o apreciere, Platon, cu naturalismul şi reducţionismul său, mi se pare, la modul general, considerabil mai *realist* decât Aristotel, *mai ales în raport cu lumea modernă*, în timp ce acesta din urmă, deşi nu-i, în termenii acestui eseu, utopic, pare a fi considerabil de *irealist* din aceleaşi puncte de vedere, aşa cum s-a sugerat şi mai sus.

Dar mai important mi se pare că, deopotrivă în acest caz, dar şi, credem, în alte numeroase situaţii când trebuie judecate proiectele şi

58. „Thus the whole of human life reaches its highest point in the activity of a speculative philosopher with a reasonable income" (Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, vezi *supra*).

propunerile sociale, politice, culturale, filosofice, poate fi descoperit un punct de sprijin stabil şi mai sigur dacă aplicăm *testul auto-incluziunii* ; e de sperat că vom afla astfel mai puţin cât de realist este sau nu este un proiect, ci, pesemne, cât este el de onest intelectual. Şi nu e o informaţie chiar neînsemnată ! [59]

9. *Iar în prim-plan, dincoace de arcul arhitectural grandios ce marchează intrarea în Şcoala din Atena, se mai vede un bărbat bizar, meditativ, poate cam sumbru, care, aproape sfidător, întoarce spatele celebrităţilor filosofice prinse în disputa eternă. Altceva îl preocupă. Şade pe trepte, adâncit în gânduri, cu cotul stâng sprijinit de un fel de cutie cubică, cu mâna dreaptă scriind ceva pe ea. Are faţa pe jumătate în umbră, pe jumătate în lumină, iar privirea îi fuge în jos şi înainte, departe, străpungând cortina invizibilă care desparte iluzia perspectivală de spaţiul fizic, filosofia de viaţă şi utopia de realitate. Pare a fi un* trouble maker, *unul dintre acei inşi neconvenţionali care, poftiţi la o reuniune mondenă, fac ce fac şi inconfortează aleasa adunare. Şi încă ce aleasă, de astă dată !*

Cred că este Duhul Responsabilităţii[60].

59. Spre pildă, cred că *Utopia* lui Thomas Morus trece testul auto-incluziunii, deoarece utopienii acceptă libertatea de conştiinţă şi, deşi nu sunt creştini, îi tolerează pe puţinii creştini pe care îi cunosc, interzic prozelitismul fanatic şi interzic să se facă cuiva vreun rău din pricina credinţei. Morus, *aşa cum era el în 1516*, când a publicat *Utopia*, era un umanist tolerant, prieten cu Erasmus din Rotterdam, partizan al unor reforme luminate în administraţia statelor. După cutremurul izbucnirii Reformei, Morus devine treptat intolerant şi, în calitate de Cancelar al Angliei, ordonă arderea pe rug a unor protestanţi. Dar acest fapt nu mai are legătură cu testul nostru. *Utopia* sa nu este utopică, deşi poate fi considerată, din multe privinţe, ca nerealistă. Pe de altă parte, utopiile revoluţionare ale intelectualilor din secolul XX – de extremă stângă sau extremă dreaptă – nu trec acest test, deoarece, aşa cum s-a văzut de altminteri, ei sunt printre primele victime ale măsurilor revoluţionare.

60. După unele opinii, ar fi vorba despre un portret al lui Michelangelo.

Conceptul răgazului (σχολή) şi unitatea tematică a *Politicii* lui Aristotel

Alexander Baumgarten

I

Alături de simetria dintre *Politica* şi *Metafizica*, pe care tabela ştiinţelor aristotelice o impune de la sine, în virtutea faptului că ştiinţa politicii este aşezată de Aristotel în fruntea ştiinţelor practice[1], iar filosofia primă în fruntea celor teoretice[2], istoria exegezei *corpus*-ului aristotelic a impus şi o simetrie extrinsecă obiectelor de studiu ale celor două tratate. Aceasta întrucât ele par a fi fost cele mai amănunţit contestate de această istorie, adesea carte cu carte, pasaj cu pasaj, atât la nivelul autenticităţii lor, cât şi la nivelul ordinii textelor. Această situaţie dilematică este corespondentă, atât în cazul unui tratat, cât şi în al celuilalt, cu o lungă ezitare a exegezei în clarificarea naturii obiectului disputat. Nu vom relua, în această analiză, etapele discuţiei asupra cărţilor şi obiectului *Metafizicii*, dar ne vom rezuma să amintim soluţia pe care Pierre Aubenque a formulat-o, oferind un punct de încheiere logică a disputei[3] : nu trebuie să ne întrebăm, în cazul *Metafizicii*, unde este ştiinţa promisă de Aristotel şi care sunt determinaţiile ei sistematice şi definitive, ci trebuie să privim întreaga lucrare ca pe o cercetare supusă unei sciziuni fundamentale, care conferă statutul de proiect etern al unei ştiinţe tot atât de necesare pe cât este de dificil de atins pentru om. Numai o astfel de viziune

1. *Cf. Politica*, III, 12, 1282b 14 *sqq.*
2. *Cf. Metafizica*, IV, 1, 1003a 21 *sqq.*
3. *Cf.* P. Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, traducere de D. Gheorghe, Teora, Bucureşti, 1998, p. 20.

poate ameliora discuţiile prelungite asupra ordinii şi autenticităţii textelor, în căutarea unui sistem definitiv obţinut de exeget printr-un inerent decupaj în textul filosofului. Reamintim această poziţie deoarece intenţionăm, la rândul nostru, să propunem o cheie de lectură asemănătoare şi textului *Politicii*.

Este cunoscută, de altfel, oscilaţia editorilor acestui tratat în organizarea textului lui Aristotel[4]. De la ordinea tradiţională a cărţilor, respectată de Immanuel Bekker în 1831, şi până la ediţiile lui Franz Susemihl (1872, 1879) şi W.L. Newmann (1887), mai multe variante de reordonare a textului au fost înregistrate succesiv, astfel încât aproape nici una din ultimele cinci dintre cele opt cărţi ale textului nu a rămas la locul ei tradiţional. De fapt, iniţiativa schimbării de ordine a textului i-a aparţinut deja lui N. Oresmus, editorul din secolul al XIV-lea al tratatului[5]. Pierre Pellegrin a prezentat însă o serie de argumente cu care discuţia asupra ordinii şi autenticităţii textelor ar putea lua sfârşit[6]: cronologia textelor aduce cu sine implicit o interpretare exterioară, iar reordonarea cărţilor impune reordonarea capitolelor, a pasajelor – ceea ce ar însemna o rescriere a textului care nu ar face altceva decât să îi substituie interpretarea. Drept consecinţă a acestei atitudini, Pierre Pellegrin admite prezenţa contradicţiilor, a fracturilor şi a soluţiilor confuze pe care ni le prezintă *Politica* lui Aristotel[7], sacrificând o unitate tematică pentru a pleda în favoarea păstrării ordinii tradiţionale a cărţilor tratatului. În ceea ce ne priveşte, vom asuma în cele de mai jos o ipoteză diferită, sperând să arătăm că, pentru păstrarea aceleiaşi ordini tradiţionale a textelor, poate pleda şi ideea că textul lui Aristotel este rezultatul neîncheiat al unei cercetări pe parcursul căreia

4. Pentru un tabel complet al tuturor acestor oscilaţii, *cf.* J. Aubonnnet, „Introduction”, în Aristote, *Politique*, vol. I, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p. CVII.
5. *Cf.* Nicolaus Oresmus, *Le livre de Politique d'Aristote*, (1370-1373), ediţie critică de A.D. Menut, Philadelphia, 1970.
6. *Cf.* Pierre Pellegrin, „La Politique d'Aristote, unité et fractures”, în P. Aubenque (coord.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993, pp. 3-34.
7. *Cf.* P. Pellegrin, *art.cit.*, p. 25: *„le texte de la Politique est irrémédiablement fracturé”*, şi p. 34, unde autorul afirmă că lectura *Politicii* ne pune în situaţia de a analiza un text abia după ce i-am citit cuprinsul.

conceptele cele mai generale se schimbă, iar răspunsurile la întrebările lansate ajung uneori să modifice întrebările însele. În acest fel, întreaga *Politică* aristotelică ar putea fi citită ca un proiect a cărui schiţă pleacă de la premisele asumate din *Etica Nicomahică*, despre care ştim[8] că a fost scrisă anterior *Politicii*, şi ajunge la o teorie a omului-cetăţean în jurul căruia gravitează teoria prieteniei, teoria multiplicităţii constituţiilor, teoria cetăţii optime şi teoria educaţiei în numele măsurii, pentru a numi doar cele mai generale sistematizări ale textului.

Întreaga desfăşurare a cărţilor pare să urmeze deteminaţiile teoriei omului-cetăţean : de la examinarea relaţiilor originare, care definesc omul şi tipurile de viaţă (Cartea I), Aristotel trece la analiza constituţiilor existente în proiect (*Republica* lui Platon, proiectul lui Phaleas din Chalcedonia) sau în fapt (Sparta, Creta, Cartagina). Este o îmbinare tipic aristotelică de gândire deductivă şi empirică, în care cele două tipuri de cercetare se însoţesc reciproc, aşa cum a remarcat într-un studiu P. Aubenque relativ la întreaga metodă aristotelică de cercetare în domeniul filosofiei practice[9]. Cele două cărţi pomenite deschid problematica din Cartea a III-a, unde apar cele mai serioase dificultăţi ale politicii : principiul generativ al pluralităţii constituţiilor, definiţia cetăţii şi a cetăţeanului, indistincţia dintre omul în sine şi omul în cetate, teoria prieteniei şi a egalităţii proporţionale, statutul tensionat al omului excepţional situat între cetăţenii care cultivă medietatea absolută. Practic, am putea spune că primele două cărţi ale textului pun la dispoziţia celei de-a treia instrumentele necesare pentru a numi efectiv problemele ştiinţei politice. Din această „carte a problemelor" se desprind următoarele trei, în care consecvenţa impune o expunere analitică a raportului dintre om, legea universală şi dreptate, a pluralităţii constituţiilor, a pluralităţii puterilor într-o constituţie şi un elogiu al medietăţii în genere (Cartea a IV-a), apoi o analiză a tuturor constituţiilor în devenirea şi menţinerea lor (Cartea a V-a), precum şi a magistraturilor (Cartea a VI-a).

---

8. Aristotel citează în repetate rânduri pasaje din *Etica Nicomahică* în textul *Politicii*, *cf.*, de exemplu, *Politica*, II, 2, 1261a 31 etc.
9. *Cf.* P. Aubenque, „Théorie et pratique politique chez Aristote", în vol. *La Politique d'Aristote*, ed. „Fondation Hardt", Vandœuvres, Genève, 1964, p. 104.

În fine, o ultimă secvenţă a tratatului, constituită din Cărţile VII şi VIII, pare să indice soluţiile provizorii ale celei mai bune constituţii şi celei mai bune educaţii pe care cetăţeanul le poate primi din partea legislatorului.

Fără a dori să închidem într-o schemă rigidă această desfăşurare, vom argumenta în cele de mai jos caracterul ei plauzibil, susţinând ideea că întregul tratat deţine o întrebare originară care a evoluat pe parcursul cercetării, a fost reformulată, şi-a găsit un posibil răspuns ce a modificat, la rândul său, unele aspectele ale modului în care Aristotel gândise în *Etica Nicomahică* raportul dintre diferitele tipuri de viaţă ale omului. Originar, această întrebare cu care debutează cercetarea ar putea fi reformulată de noi astfel : „Cum este posibilă obţinerea dreptăţii în comunitatea politică ? ". Evident, caracterul de extremă generalitate al întrebării o face acceptabilă, dar obscură ; ea ne aminteşte totuşi de proiectul anunţat la începutul *Republicii*, în care Platon debuta cu o întrebare similară asupra naturii dreptăţii[10]. Reconstruind teoria aristotelică, sperăm să argumentăm faptul că, pe parcursul cercetării, această întrebare a fost treptat înlocuită cu alta, pe care ne vom îngădui să o reformulăm astfel : „Cum poate fi determinată o mulţime autarhică să împartă dreptatea, adică să judece corect ? ", pentru ca răspunsul pe care îl vom indica în textul aristotelic să fie : „Conferind acestei mulţimi *răgazul* necesar". Pentru a susţine o asemenea interpretare, propunem în cele de mai jos o reconstrucţie a conceptului de „răgaz – σχολή", aşa cum este el folosit în text şi aşa cum Aristotel îi transformă semnificaţia pe parcursul cercetării sale din întreg cuprinsul *Politicii*. Desigur, interpretarea pe care o propunem înseamnă o suprapunere, fatalmente inexactă, între ordinea textuală şi ordinea logică a textului, în care verificarea acestei încercări, cel puţin la nivelul unităţilor mari de text, poate susţine caracterul plauzibil al încercării.

Faptul că putem propune ca temă generală a *Politicii* întrebarea : „Cum este posibilă obţinerea dreptăţii în comunitatea politică ? " este suficient de banal pentru a putea fi acceptat ca adevărat. Mai problematic este însă motivul pentru care credem că această întrebare ar fi fost reformulată de ordinea cercetării aristotelice în : „Cum

10. *Cf.* Platon, *Republica*, 331e.

putem face ca o mulţime autarhică să judece corect? ". Altfel spus, o cetate nu ar fi bine guvernată când conducătorii ei sunt buni, ci dacă mulţimea autarhică a cetăţenilor, fie ei conducători sau conduşi, este capabilă să judece în vederea avantajului comun[11] şi a egalităţii proporţionale. Pentru a putea înţelege motivaţia acestui transfer, vom expune ocurenţele unei aparente metafore aristotelice. La începutul tratatului, în acelaşi capitol în care întâlnim faimoasa formulă a omului înţeles ca vieţuitor politic[12], Aristotel alătură acestei definiţii limbajul[13], ca diferenţă specifică faţă de orice alt vieţuitor social, astfel încât omul este situat între limita superioară a zeului şi limita inferioară a fiarei[14]. Ocurenţa fiarei şi a zeului ar părea o simplă metaforă, dacă ea nu s-ar repeta în alte contexte mult mai explicite. Să remarcăm deocamdată faptul că, în acest pasaj de început, Aristotel a stabilit o legătură, pe de o parte, între senzaţie, sociabilitate şi fiară, iar pe de altă parte, a indicat divinitatea fără nici o determinaţie. Totuşi, între cele două niveluri ale realului, omul este aşezat la nivelul judecăţii (glasul comunică senzaţii, pe când limbajul exprimă dreptatea, adică judecă, formează sinteze predicative, ceea ce ţine exclusiv de activitatea intelectului) dacă şi numai dacă el face parte din comunitatea politică, deoarece dreptatea „are un caracter politic"[15]. Putem reţine de la început o analogie între comunitatea politică şi sfera de acţiune a gândirii predicative, inaccesibilă fiarei şi inutilă zeului. A gândi predicativ (adică spunând ceva despre altceva, utilizând un subiect şi un predicat, deopotrivă comunicabile şi disputabile, fără intuiţiile „grandioase" ale zeului şi fără iraţionalitatea fiarei) ar putea presupune, într-un anume sens, a face parte din cetate. Comparaţia pare deocamdată irelevantă, însă faptul că nu este vorba doar despre o analogie este dovedit de celelalte ocurenţe ale aceleiaşi ierarhii. În *Etica Nicomahică*, VII, 1, aflăm faptul că

---

11. O constituţie este dreaptă dacă ea urmăreşte avantajul comun şi nedreaptă dacă are în vedere doar interesul conducătorilor. *Cf. Politica*, III, 6, 1279a 17-20.
12. *Cf. ibidem*, I, 2, 1253a 2-3, reluată din *Etica Nicomahică*, I, 7, 1097b 11, sau IX, 9, 1169b 19.
13. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 10.
14. *Cf. ibidem*, I, 2, 1253a 28.
15. *Cf. ibidem*, I, 2, 1253a 38.

numai omul are acces la virtute, în numele aceleiaşi ierarhii: „nici animalul, nici zeul nu cunosc nici viciul, nici virtutea, starea de zeu fiind mai presus de virtute"[16]. Reţinând faptul, absent din *Etica Nicomahică*, că Aristotel a ajuns în *Politica* să conceapă virtutea ca pe un *habitus* al acţiunii care are sens numai în prezenţa relaţiei (virtutea sclavului este diferită de cea a stăpânului, de cea a femeii, de cea a copilului şi toate acestea au sens numai în prezenţa relaţiei dintre stăpân şi sclav, femeie şi bărbat, părinţi şi copii[17]), putem deduce că sensul ierarhiei se îmbogăţeşte prin faptul că moralitatea ţine doar de viaţa politică, faţă de care zeul este indiferent, iar animalul nu are acces la ea. O a treia ocurenţă a aceleiaşi ierarhii o găsim în *Etica Nicomahică*, VIII, 7, unde tema prieteniei este restrânsă la sfera umanului şi îl exlude pe zeu[18]. Aceasta înseamnă că dreptatea, limbajul, viaţa politică, intelectul (cel puţin în folosinţă practică) şi prietenia sunt concepte corelative, care exclud divinitatea. Cea de-a patra şi cea mai interesantă ocurenţă se află însă în *Politica*, III, 16, într-o expunere unde Aristotel sistematizează teoria raţionalităţii practice, prin care omul nu poate judeca faptele exlusiv particulare folosind doar legi cu valoare universală, ci el trebuie să realizeze o mediere[19]: „Cel care pretinde ca raţiunea să fie conducătoare, pare că doreşte ca zeul să conducă împreună cu legile, dar cel care doreşte o guvernare a omului, adaugă la aceasta şi <o guvernare> a fiarei". Altfel spus, lumea strictă a universalului aparţine zeului şi contemplaţiei eterne şi imobile, pe când lumea strictă a fiarei aparţine singularului. În schimb, omul, care le experimentează parţial pe ambele, poate instaura dreptatea prin descoperirea medietăţii dintre ele, adică prin înţelegerea neîntreruptă a modului în care universalul se încorporează în particular. Abia acum sensul ierarhiei aristotelice ni se dezvăluie pe deplin: cuprins între fiară şi zeu, omul poate recupera propriul teritoriu median numai prin descoperirea

16. *Cf. Etica Nicomahică*, VII, 1, 1145a 25, introducere, traducere, comentarii şi index de Stella Petecel, ediţia a II-a, IRI, Bucureşti, 1998. Vom folosi pentru toate referinţele la *Etica Nicomahică* această versiune.
17. *Cf. Politica*, I, 13, 1261a 20 *sqq*. Pasajul reprezintă o polemică cu dialogul *Menon*, care susţinea omogenitatea virtuţii.
18. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 7, 1159a 5: „dar când distanţa devine prea mare, ca de la om la zeu, prietenia nu mai este posibilă".
19. *Cf. Politica*, III, 16, 1287a 28-31 *sqq*.

termenului mediu între universal şi particular, adică experimentând faptul de a gândi. Ocurenţele prezentate sugerează că acest ţel se poate împlini numai prin comunitate politică, alteritate a prieteniei şi înţelepciune practică. Proiectul stabilirii unei legături între universalitatea divină şi particularitatea experienţei fiarei este, fără îndoială, platonician; dimpotrivă, plasarea comunităţii politice a prietenilor ca mediatoare între acestea este aristotelică. Acesta este sensul în care am afirmat că o întrebare generală asupra realizării dreptăţii se transformă, pas cu pas, în tratat în întrebarea asupra posibilităţii unei comunităţi politice de a judeca. A gândi asupra dreptăţii înseamnă a gândi asupra comunităţii politice.

Pentru a ne apropia însă de conceptul fundamental în această chestionare a dreptăţii, şi anume *răgazul*, să clarificăm pe rând cele trei concepte pe care fixarea omului în medietatea dintre fiară şi zeu le-a impus : raţionalitatea practică, conceptul individului şi al „prieteniei" politice şi, în fine, conceptul cetăţii, ca loc de instaurare a dreptăţii politice.

Relativ la primul dintre ele, cel referitor la facultatea de a realiza raţionamente practice, Aristotel a oferit lămuriri atente în *Etica Nicomahică*, VI, 5, deosebind între un domeniu al raţionalităţii teoretice, care are ca obiect exclusiv universalul, şi un domeniu al eticii, în care faptele ce trebuie judecate au un caracter particular şi nu pot fi atinse de judecăţile universale, pentru că acestea din urmă au în vedere realităţi imuabile, asupra cărora deliberarea nu are nici o putere. Înţelepciunea practică (φρόνησις) este medietatea căutată, ea nefiind un *habitus* exlusiv raţional[20], deşi este o virtute dianoetică[21]. Aristotel o defineşte drept „un habitus al acţiunii însoţit de raţiune adevărată, având ca obiect ceea ce este bine şi ceea ce este rău pentru om"[22]. Totuşi, în *Etica Nicomahică* posibilitatea realizării acestei raţiuni practice este privită numai din perspectiva omului singular, exemplar : deţinătorul ei este prin excelenţă Pericle, iar această facultate poate fi recunoscută numai prin observarea atentă a

---

20. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140b 29-30.
21. *Cf. ibidem*, I, 13, 1103a 5-6.
22. *Cf. ibidem*, VI, 5, 1140b 4-5, iar pentru un excelent comentariu asupra istoriei descoperirii în aristotelism a conceptului şi pentru analiza semnificaţiei sale, *cf.* P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963.

individualităţilor care o deţin[23]. Cu totul *altfel* apare regimul ei în *Politica*, iar pasajul cheie se află în Cartea a III-a, cap. 15, 1286a 7-31, unde Aristotel opune universalitatea legilor particularităţii evenimentului :

> Punctul de plecare al cercetării este <întrebarea> dacă este mai bună conducerea realizată de cel mai bun bărbat sau de către cele mai bune legi. Cei care consideră că este mai folositoare regalitatea sunt de părere că legile nu rostesc decât universalul, dar nu au incidenţă asupra cazului particular, astfel că, într-o anume artă, este permisă îndepărtarea de la puterea exercitată de regulile scrise. Chiar şi în Egipt le este permis medicilor să se abată timp de patru zile <de la prescripţii>, dar, dacă o fac mai repede, aceasta este pe socoteala lor. Rezultă din acest motiv că nu există o cetate desăvârşită urmând reguli scrise şi legi (...). Dar, în aceeaşi măsură, s-ar părea că un om va putea delibera mai bine în privinţa lucrurilor particulare. (...) Însă în măsura în care legea este incapabilă să decidă în totalitate sau cu succes, este oare necesar să conducă toţi sau unul singur? Căci şi cei care se adună la un moment dat judecă şi deliberează şi decid, iar toate aceste decizii se referă la cazuri particulare. Câte unul considerat în parte este totodată mai rău decât un asemenea <om unic>, dar cetatea este compusă din mai mulţi, tot aşa cum un ospăţ la care contribuie mai mulţi este mai reuşit decât cel <organizat> de unul singur. Din acest motiv, o mulţime numeroasă judecă mai bine decât un singur <om> de felul acesta.

Am reluat întregul pasaj deoarece el conţine trei elemente importante care schimbă teoria raţionalităţii practice aşa cum o prezentase Aristotel în *Etica Nicomahică*. În primul rând, întâlnim o întrebare ce pare derizorie la prima vedere, deşi este de maximă importanţă atât pentru raţionalitatea practică, cât şi, mai târziu, pentru filosofia răgazului : oare trebuie să conducă oamenii sau legile? Deşi suntem obişnuiţi să respingem domnia omului şi să vedem în ea arbitrariul, atunci când ea doreşte să se substituie domniei legii, totuşi sensul textului pare a fi altul : dacă universalul singur este relevant numai pentru divinitate sau pentru gândirea contemplativă, el nu este de la sine în mod evident aplicat faptului particular. Putem concepe o societate în care domneşte exclusiv legea, dar nu este sigur că această societate este dreaptă şi cu atât

23. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140a 25.

mai puţin că ea ar atinge fericirea şi binele reciproc, deoarece numai omul, prin facultatea raţionalităţii sale practice, are acces la „coborârea" legii în eveniment, la decizia asupra binelui şi a avantajului comun, folosind legile în chip particular, tot aşa cum medicii egipteni au un timp determinat pentru raţionalitatea practică, simbol al limitelor universalităţii rigide. Al doilea element interesant al textului este faptul că Aristotel nu mai este de acord, aşa cum spunea în *Etica Nicomahică*, cu faptul că înţelepciunea practică aparţine unui singur om, ci susţine faptul că numai comunitatea politică o poate realiza. Suntem foarte aproape, cu această observaţie, de teoria prieteniei politice, pe care o vom prezenta în cele de mai jos drept fundament al conceptului de răgaz. Al treilea element important este legătura dintre pluralitatea cetăţenilor şi tradiţia ospeţelor colective. Este posibil ca, pentru Aristotel[24], întregul concept de coeziune politică să îşi fi avut rădăcinile arhaice în ospeţele colective pe care Aristotel le analizează foarte frecvent în *Politica*, are pentru ele trei sinonime[25] şi face din ele, într-un pasaj singular, însuşi criteriul cetăţeniei[26]. Ospăţul colectiv ar putea fi, pentru noi, conceptul prin intermediul căruia am putea clarifica sensul dilematic al cetăţii şi al comunităţii politice şi inserţia la fel de dilematică a omului în cetate. Având la îndemână faptul că, pentru Aristotel, a găsi dreptatea înseamnă a aplica raţionalitatea practică în comunitatea de prieteni, să studiem raportul dintre individ şi cetate din perspectiva temelor prieteniei şi dreptăţii : am putea fi, în acest fel, pe cale de a determina inserţia omului în cotidianul cetăţii şi modul în care Aristotel a gândit autenticitatea acestei inserţii.

Astfel, *realizarea în cetate a dreptăţii este naturală, dar dilematică.* Dacă alăturăm critica pe care o face Aristotel în Cartea a II-a cetăţii platoniciene cu propria definiţie din Cartea a III-a, regăsim ideea unei cetăţi care este concretizarea unei unităţi în mod esenţial

24. Deşi această teorie pare să fie admisă de textul *Politicii* (cf. *infra*), despre legătura dintre comunităţile militare ahee, tradiţia democraţiei greceşti şi chiar originile filosofiei a vorbit J.P. Vernant, *Originile gândirii greceşti*, traducere de F. Bechet şi D. Stanciu, Symposion, Bucureşti, 1995, p. 84 *sqq.*
25. Aristotel le numeşte συσσίτιαι (II, 9, 1271a 26), φιδιτίαι (II, 9, 1271a 27, II, 10, 1272a 3,) sau ἀνδρίαι (II, 10, 1272a 3).
26. *Cf. Politica*, II, 9, 1271a 35-37.

multiple: deşi unitatea este un aspect excelent pentru o cetate, ea nu poate subordona cetăţenii idealului unităţii care să fie dincolo de individ – unitatea cetăţii şi unitatea cetăţeanului şi a familiei sunt invers proporţionale[27]. Asemenea, am îndrăzni să spunem, conceptului fiinţei care face obiectul filosofiei prime (cea dintâi dintre ştiinţele teoretice), tot aşa cetatea, obiect al politicii (cea dintâi dintre ştiinţele practice), există concret în calitate de individual. Din acest motiv, şi cetatea are o multiplicitate de semnificaţii şi are o natură plurală[28]. Aceasta înseamnă că ea nu este un gen anume de existenţă comunitară, ci poate cuprinde, la rândul ei, genuri diferite de constituţie, ce îi definesc individualul în care se concretizează ea, adică cetăţeanul. Aşa cum, în *Metafizica*, IX, 8, actul este anterior în raport cu potenţa, tot aşa în *Politica*, I, 2, cetatea este în mod natural anterioară individului, iar în Cartea a III-a ea chiar îl defineşte, pentru că cetatea este actul propriu al omului. De aceea, omul în cetatea lui Aristotel se defineşte prin ocuparea unei magistraturi: „cetăţeanul în sens absolut nu se poate defini în nici un fel mai bine decât prin participarea la o funcţie"[29]. Mai mult, cetăţeanul va fi diferit de la o constituţie la alta, iar pentru că omul lui Aristotel este totuna cu cetăţeanul, atunci omul oligarhic este altul decât omul democratic, iar omul tiranic este şi tiranul, dar şi cel ce se supune tiranului[30]. Prin urmare, omul lui Aristotel este afectat în însăşi umanitatea *lui de* constituţia în care trăieşte. El nu poate gândi democratic, dar să accepte cu o conştiinţă morală împăcată idealurile unei cetăţi tiranice; el nu poate fi un dizident. (Am îndrăzni să spunem, anticipând o analogie explicată mai jos, că aşa cum în *Despre suflet* nu este angajată persoana, ci un intelect impersonal care gândeşte prin om, tot aşa în *Politica* omul nu este un individ, ci un produs al funcţiei sale). Mai mult, libertatea însăşi este un ideal pe

27. *Cf. ibidem*, II, 2, 1261a 19-20.
28. *Cf. ibidem*, II, 2, 1261a17 sau II, 5, 1263b 36.
29. *Cf. ibidem*, III, 1, 1275a 23-24.
30. Înţelegerea acestui fapt clarifică o problemă de traducere, întâlnită chiar la începutul *Politicii* (I, 1, 1252a 7-17), în care o serie de substantive neutre nu se referă la omul politic, la rege sau la stăpânul de sclavi, aşa cum a crezut Tricot, în traducerea lui, sau E. Bezdechi, în traducerea mai veche în limba română, ci la genuri de viaţă pe care le împărtăşeşte supusul cu conducătorul şi care se deosebesc specific, şi nu cantitativ.

care democraţia trebuie să îl câştige, însă o aristocraţie nu are nevoie de acest concept şi nu îl poate integra în propriul sistem. Prin urmare, atât cetăţeanul, cât şi cetatea sunt relativi la constituţie. Termenul care este deocamdată singurul comun între constituţii este dreptatea, chiar dacă ea are sensuri diferite de la o constituţie la alta, fără ca aceste sensuri să poată fi ierarhizate : poţi fi drept într-o monarhie şi pervertit într-un regim constituţional sau drept într-o democraţie şi pervertit într-o oligarhie.

Cu o asemenea concluzie, lucrurile ar putea părea încheiate, iar desfăşurarea logică de la Cartea I la Cartea a III-a nu ar mai întâmpina obstacole. Firescul unei guvernări drepte pare să fi fost demonstrat. Şi totuşi, pentru filosof, schema încă nu este suficientă. În a doua parte a Cărţii a III-a, Aristotel vorbeşte despre faptul că originea cetăţii se află în prietenie, singura care poate preface o aglomerare umană cu ziduri comune într-o cetate prin care indivizii ei să fie definiţi de o funcţie :

> „O cetate este o comunitate care are drept viaţa bună, urmărind viaţa autarhică şi desăvârşită (...) Desigur, ea nu este una şi aceeaşi fără cei care locuiesc pe acelaşi teritoriu şi încheie reciproc căsătorii. Aşa se nasc în cetăţi alianţele, fratriile, riturile sacre şi aspectele vieţii în comun. Acestea sunt rezultatul prieteniei, iar prietenia este alegerea vieţii în comun”[31].

Nu este nevoie de nici un comentariu la acest text pentru a ne formula o rezervă asupra interpretării lui G. Glotz, conform căreia această „prietenie” ar însemna o formă arhaică de solidaritate între rude[32]. Dimpotrivă, am dori să argumentăm ideea că prietenia (φιλία) despre care vorbeşte Aristotel aici este conceptul prin care el propune tocmai depăşirea rudeniei, simultan cu o depăşire a unei ordini gentilice, într-o ordine „modernă”. Avem de a face cu o trecere de la instinctul gregar la viaţa politică, de la natură la cultură. (*Mutatis mutandis*, fără a dori să facem extrapolări nepermise, ne frapează răspunsul foarte diferit pe care Claude Lévi-Strauss şi Aristotel l-au dat trecerii de la natură la cultură : pentru primul, această trecere înseamnă asumarea sistemului rudeniei, pe când pentru celălalt,

---

31. *Cf. Politica*, III, 9, 1280b 33-39.
32. *Cf.* G. Glotz, *Cetatea greacă*, traducere de Mioara şi Pan Izverna, Meridiane, Bucureşti, 1992, pp. 11-12.

aceeaşi trecere înseamnă depăşirea rudeniei şi asumarea prieteniei. Ne referim la distincţia structuralistă în măsura în care ea a avut în vedere natura drept ceea ce este spontan şi universal, iar cultura drept ceea ce este variabil şi ţine de normă[33]. Dimpotrivă, în reinterpretarea aristotelică, „natura” este ceea ce e oferit în ritmurile şi structurile date ale omului, pe când legea şi cetatea sunt expresii ale prieteniei politice. Desigur, evităm echivocitatea „naturii” în sensul folosit mai sus şi „natura” vieţuitorului care este în chip natural politic, remarcând faptul că folosirea în cazul lui Aristotel a termenului φύσις este mai degrabă apropiată de caracterul firesc al omului ca vieţuitor politic, decât de „natura” lui Lévi-Strauss.) Dar de ce ar fi atât de important acest concept al prieteniei politice?

Am putea invoca, încercând să înţelegem raţiunea acestui fapt, *două* motive care ne conduc la două teme fundamentale ale filosofiei practice a lui Aristotel. În *primul* rând, faptul că prietenia pare să fie singurul concept ce poate întemeia o comunitate (şi am văzut că numai comunitatea este aceea care poate obţine dreptatea) trebuie pus în legătură cu o serie de afirmaţii despre natura prieteniei pe care Aristotel le-a făcut în *Politica* (unde susţine faptul că populaţia şi teritoriul unei cetăţi trebuie să fie cel mult atât de mari încât să „poată fi cuprinse cu privirea”, pentru a putea întemeia cu succes o comunitate de prieteni[34]) şi în *Etica Nicomahică.* Deja în acest din urmă tratat găsim afirmaţii care leagă coeziunea cetăţii de prietenie[35], dar găsim şi o serie de afirmaţii conform cărora prietenia este singura relaţie ce susţine experienţa autentică a celuilalt[36]. Aceste afirmaţii ne lasă să credem că instaurarea dreptăţii în cetate presupune prietenia,

---

33. Aşa cum o caracterizează, de exemplu, J. Derrida, „Structura, semnul şi jocul în discursul ştiinţelor umane”, în *Scriitura şi diferenţa*, trad. de B. Ghiu şi D. Ţepeneag, Univers, Bucureşti, 1998, p. 378.
34. *Cf. Politica*, VII, 5, 1327a 2-3.
35. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 1, 1155a 23 : „Tot prietenie pare să fie şi ceea ce menţine coeziunea cetăţilor”.
36. *Cf. Etica Nicomahică*, VIII, 3, 1156a 15-16, în care se vorbeşte despre ceea ce prietenul „reprezintă în esenţa sa” – ᾗ ὁ φιλούμενός ἐστιν, dar şi IX, 9, 1170b 7, în care există formula „prietenul este un al doilea eu – ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν”, pentru ca, la rândul 10 al aceleiaşi coloane, să găsim verbul care denumeşte pentru Aristotel experienţa celuilalt: συναισθάνεσθαι.

pentru că dreptatea presupune experienţa alterităţii. Aceasta nu poate, bineînţeles, însemna că nu este posibilă dreptatea faţă de ne-prieteni, ci faptul că instaurarea dreptăţii ca mod de convieţuire într-un regim politic presupune acest concept al prieteniei politice. În *al doilea* rând, prietenia pare să fie legată în fraza citată anterior de expresia „viaţă bună – εὖ ζῆν”. Dreptatea simplă, echitatea, poate conduce la supravieţuire, la realizarea necesarului, pe când prietenia poate conduce către viaţa cea bună. Cuplul „ζῆν-εὖ ζῆν” apare foarte frecvent[37] în tot cuprinsul *Politicii* şi desemnează de fiecare dată diferenţa specifică a cetăţii faţă de orice comunitate inferioară, astfel încât cuplul se referă la deosebirea dintre viaţa care îşi acoperă necesităţile şi viaţa „cea bună”, care realizează binele, frumosul moral, prietenia, şi care este cu adevărat politică.

Ne aflăm, cu această distincţie, în proximitatea unui câştig conceptual : putem spune acum că cetatea lui Aristotel presupune, pentru a realiza dreptatea, în mod necesar gratuitul, adică diferenţa specifică dintre supravieţuire şi viaţa cea bună : Aristotel are un termen precis pentru această categorie (corespondentă logic particulei εὖ din distincţia de mai sus), şi anume răgazul (σχολὴ), cu alte cuvinte conceptul care, în opinia noastră, ar putea oferi o cheie de interpretare a întregii construcţii a *Politicii*. Instaurarea dreptăţii în cetate este naturală, dar dilematică, deoarece nu există nici o reţetă pentru a obţine gratuitul, ci doar o posibilă descriere a prezenţei lui în viaţa cotidiană. Înainte de a trece însă la o examinare propriu-zisă a acestui termen, să realizăm şi drumul invers celui parcurs în acest pasaj, adică nu de la cetate spre individ, ci de la individ spre cetate, pentru a pune în lumină şi celelalte elemente care reclamă prezenţa aceluiaşi concept al răgazului.

Astfel, *şi prezenţa în cetate a omului este naturală, dar dilematică*. Am văzut deja că omul a fost definit prin funcţia lui, astfel încât această definiţie mai sus citată de la 1275a 23 poate reprezenta extinderea formulei prin care omul era desemnat drept „vieţuitor politic” la 1253a 3. Dacă însă omul este prin excelenţă cetăţeanul, atunci înseamnă că „virtutea bărbatului ales şi aceea a cetăţeanului destoinic”[38] ar putea fi şi ele considerate identice. În realitate,

37. *Cf. Politica*, 1252b 30 ; 1253b 25 ; 1258a 1-2 ; 1265a 31 ; 1280a 32 ; 1280b 33 ; 1280b 39 ; 1324a 7 ; 1326b 8 ; 1328b 7 ; 1331b 39.
38. *Cf. ibidem*, III, 4, 1276b 17 *sqq.*

problema este mult mai extinsă şi, o dată cu această formulă, Aristotel deschide în *Politica*, III, 4 una dintre cele mai profunde teme ale gândirii sale practice. Desigur, între „bărbat" şi „cetăţean" diferenţa este insesizabilă, date fiind diferenţele anterioare. Întregul capitol citat poate fi considerat o *crux commentatorum*: este dificil de înţeles dacă Aristotel este de acord cu identitatea totală a celor două sintagme sau o neagă în întregime. După ce Aristotel ridică problema raportului celor două virtuţi, el reia exemplul diferitelor funcţii pe care le presupune conducerea unei corăbii, stabilind o analogie cu cetatea: dacă funcţiile sunt diferite, nu este necesar pentru toate ca acestea să presupună identitatea dintre virtutea bărbatului destoinic şi a cetăţeanului ales, dar respectiva identitate ar fi necesară cel puţin în privinţa conducătorilor. Din acest motiv, Aristotel notează, cu câteva rânduri mai jos[39]: „rezultă din acestea motivul pentru care <cele două tipuri de virtute> nu sunt identice". Dar pasajul imediat următor ne lasă să credem că discuţia de mai sus ar fi avut loc doar într-un sens general (deşi termenul ἁπλῶς lipseşte din context), pentru că alineatul care urmează propune o discuţie asupra aceluiaşi raport, dar „în cazul unui om determinat"[40], care ar putea fi conducătorul, deoarece el deţine înţelepciune practică. După o analiză în care sunt excluşi pe rând lucrătorii şi comercianţii din discuţie (adică exact acele categorii cărora Aristotel a ezitat să le atribuie vreo formă de răgaz), el conchide[41]:

> Din cele spuse reiese dacă trebuie să considerăm că <virtutea> bărbatului ales şi aceea a cetăţeanului sunt identice sau diferite: în unele cetăţi, ele sunt identice, în altele sunt diferite; în primul caz <această virtute> nu se referă la toţi, ci la omul politic şi la cel care este stăpân sau care poate fi stăpân, prin el însuşi sau împreună cu alţii, peste administrarea treburilor comune.

Pierre Pellegrin a considerat că acest pasaj, împreună cu un altul din finalul Cărţii a III-a[42], l-ar contrazice pe cel citat anterior[43], în

39. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277a 12-13.
40. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277a 15.
41. *Cf. ibidem*, III, 5 1278a 41 - 1278b 5.
42. *Cf. ibidem*, III, 18, 1288a 37-39.
43. *Cf.* P. Pellegrin, art.cit., p. 6.

care Aristotel nega identitatea celor două virtuţi. Dacă ar fi aşa, atunci nici definirea omului prin funcţie, nici definiţia „vieţuitorului politic" nu ar mai avea un sens. De fapt, sensul pasajelor ne apar într-o altă lumină, dacă admitem că Aristotel vrea să spună: în cazul conducătorilor politici virtuoşi, identitatea dintre cetăţeanul ales şi bărbatul destoinic este necesară, deoarece virtutea lor este una, pe când în cazul celorlalţi cetăţeni ea este recomandabilă, iar în cazul lucrătorilor şi al negustorilor ea este absentă sau, am putea crede, indiferentă. Miza discuţiei ne readuce pe terenul raportului dintre dreptate, comunitate politică şi medietatea dintre zeu şi fiară. Cînd am expus aceste probleme, am subliniat discuţia pe care o poartă în mai multe rânduri Aristotel asupra *răspunsului la întrebarea*: „cui este bine să ne supunem, omului sau legii?". Să reamintim faptul că medierea între universal şi particular, între zeu şi fiară, între intelect pur şi dorinţă pleda în defavoarea legii şi în favoarea facultăţii de raţionare practică a omului.

Dar de ce ar fi, în acest caz, omul mai bun decât legea? De ce să vadă el mai bine aplicarea universalului în particular decât o listă suficient de mare, dar finită de reguli universale? Pentru că numai prietenii pot oferi deschiderea necesară sfatului, a opiniilor bine intenţionate ce nu sunt nici lege, nici simplă sesizare a particularului. Dar ce este această „disponibilitate" a prietenilor în comunitatea politică? Răspunsul lui Aristotel ne conduce treptat către aceeaşi temă a răgazului. Răspunsul constă, credem, într-o scurtă frază, enunţată în Cartea I: „viaţa este o practică, iar nu o producţie"[44]. Afirmaţia trebuie pusă imediat în legătură cu o distincţie prezentă de două ori în *Etica Nicomahică* şi o singură dată în *Politica*. La începutul *Eticii*, Aristotel face o scurtă referire la unele activităţi care îşi conţin scopul, deosebindu-le de altele, care nu îşi conţin scopul[45], pentru ca el să revină asupra distincţiei în descripţia raţionalităţii practice din Cartea a VI-a, cap. 5, unde raţionalitatea practică are ca obiect doar practica, iar nu producţia. Şi asta deoarece, aşa cum ştim tot de la începutul acestui tratat, practica îşi conţine scopul, pe când producţia are un scop exterior ei. Distincţia este reluată spre finalul *Politicii*: „Omul care trudeşte îşi realizează

---

44. *Cf. Politica*, I, 4, 1254a 7.
45. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 1, 1094a 4.

efortul pentru un scop pe care nu îl posedă"[46]. Aici însă nu mai este vorba doar despre producţie, ci, în general, despre orice acţiune care nu îşi conţine scopul, chiar din sfera acţiunilor care par să descrie activitatea practică. De exemplu, viaţa dusă pentru a asigura supravieţuirea este o activitate practică ce nu îşi conţine scopul, dar totuşi nu este o producţie. Am putea formula, în clipa de faţă, o analogie: aşa cum viaţa este faţă de viaţa cea bună, tot aşa este activitatea care nu îşi conţine scopul faţă de cea care îşi conţine scopul (şi aceasta din urmă înseamnă, astfel, fericire), aşa este producţia faţă de o anumită parte a practicii, aşa este truda faţă de răgaz. Este exact ceea ce afirmă pasajul citat: „În schimb, răgazul pare să conţină el însuşi plăcerea, fericirea şi viaţa bucuroasă"[47]. Prin urmare, prezenţa în cetate a cetăţeanului este firească, întrucât prin intermediul ei se defineşte el ca individ. Această prezenţă este însă dilematică, deoarece performanţa virtuţii sale presupune un efort prin care individul obţine, printr-o reţetă încă neştiută şi obscură, o percepţie a timpului vieţii sale cu totul şi cu totul diferită de ritmul trudei şi al datoriei, şi anume răgazul.

În acest punct al cercetării, putem formula o concluzie preliminară: tratatul *Politica* pare a fi construit pentru a răspunde la întrebarea: „Cum este posibil ca o mulţime de cetăţeni să gândească moral şi să realizeze o existentă dreaptă?" iar răspunsul la această întrebare este aproximat de formularea principiilor raţiunii practice, de ierarhizarea omului între zeu şi fiară, de elogiul medietăţii şi expunerea procedeului prin care omul poate gândi medierea, de realizarea naturală şi dilematică a dreptăţii de către cetate şi de naturalitatea şi caracterul problematic al existenţei omului în cetate. Toate acestea depind însă de o formulă de existenţă încă necunoscută, eventual de un tip de viaţă nou, de *un mod al vieţii cotidiene* pe care Aristotel nu îl are la dispoziţie în întregime. Am dori să argumentăm ideea conform căreia „piesa-lipsă" din acest sistem de idei este conceptul răgazului. (Să notăm, de asemenea, şi faptul că această interpretare dinamică a conceptului de răgaz în *Politica* ne-a fost sugerată de modificarea sensului termenului în acest tratat în raport cu ocurenţele sale din *Etica Nicomahică*, pe care le vom prezenta mai jos: o dată

46. *Cf. Politica*, VIII, 3, 1338a 4-5.
47. *Cf. ibidem*, VIII, 3, 1338a 1-2.

ce am sesizat schimbarea de sens, am putut presupune că Aristotel a avut nevoie de această schimbare şi a operat atunci când ea a fost mai necesară, adică în ultimele cărţi ale *Politicii*, acolo unde el îşi propusese să ofere modelul optim de guvernare şi viaţă politică.)

Să mai notăm însă, înainte de a trece la o examinare analitică a conceptului căutat, că Aristotel este cel dintâi care, în *Politica*, a definit conceptul vieţii cotidiene (βίος καθ' ἡμέραν), realizând un concept al vieţii care nu are nimic teoretic în el, nimic din natura proiectului moral utopic al platonismului. Ci este vorba despre un concept al vieţii ca atare, în distincţiile pe care timpul fiecărei zile le impune, între trudă şi lene, între efort şi realizarea lui, practic într-o asumare a prezentului ce face ca viaţa să fie o practică, adică o activitate ce îşi conţine propriul scop, iar nu o producţie, adică un plan al unui viitor etern strălucit, dar etern proiectat şi încremenit în propria utopie. Ocurenţele cotidianului sunt destul de frecvente în *Politica*[48] şi ele semnifică timpul în care truda şi răgazul, comunitatea familiei şi a cetăţii se amestecă la început indistinct, astfel încât orice distincţie ţine de voinţa cetăţeanului şi nici un ritm cutumiar nu o impune. El este timpul amorf, pe care omul îl are la dispoziţie pentru a deveni cetăţean într-o constituţie, sau timpul indistinct, în care el trebuie să realizeze permanent distincţiile şi medierea între universalul legii şi singularul evenimentului particular. Să îndrăznim să spunem chiar, forţând atât cât ne este permis în limitele interpretării, că acesta este timpul pe care Aristotel îl substituie ritmurilor cosmogonice tradiţionale, în care apăreau, invariabil, binomial şi ireconciliabil, ciclurile: muncă/sărbătoare, trudă/repaus (unde repausul este total diferit, vom vedea, de răgaz), dreptate/nedreptate. Este ca şi cum am admite că toate acestea ar fi aparţinut unui timp al presocraticilor[49], în care simultaneitatea contrariilor nu cunoscuse încă soluţia termenului mediu şi, tot aşa, am îndrăzni să spunem, distincţia dintre mişcare şi repaus absolut nu cunoscuse încă soluţia „răgazului".

48. *Cf. ibidem*, I, 2, 1252b 14, II, 6, 1266a 1, V, 11, 1313b 21 (în acest din urmă pasaj, cotidianul este asociat lipsei de răgaz).

49. Am avea în vedere mai cu seamă fragmentul DK A. 9 al lui Anaximandru şi DK B. 50 al lui Heraclit, care anunţă dihotomii tradiţionale asemănătoare.

II

Substantivul σχολή şi verbul σχολάζειν apar în cuprinsul *Politicii* spre finalul textului[50], cu o frecvenţă maximă în ultimele două cărţi. În schimb, în tot cuprinsul *corpus*-ului aristotelic el apare rar, de numai câteva ori în *Metafizica* şi în două pasaje care merită reţinute din *Istoria animalelor*[51] şi din *Respingerile sofistice*. În *Metafizica*, el se referă la timpul liber al castei preoţilor egipteni, care a îngăduit apariţia preocupărilor speculative[52]. Răgazul înţeles ca timp al contemplaţiei este unul dintre sensurile dominante ale termenului şi, pentru cercetarea noastră, acest sens constituie unul originar (fiind moştenit de la Platon[53], care asociază termenul cu timpul omului liber[54]) şi punct de plecare pentru achiziţionarea unor noi sensuri. El poate fi înţeles, în această ocurenţă, nu numai ca un mod de petrecere al timpului, ci şi ca o anumită disponibilitate a raţiunii faţă de universalii ca obiecte ale speculaţiei. În *Respingerile sofistice*, Aristotel opune două concepte interesante pentru sensul răgazului, sugerând faptul că, în cazul termenului căutat, nu este vorba numai despre un mod de segmentare a timpului, ci şi despre o orientare în cadrul temporalităţii. El spune:

> „În sfârşit, când este vorba despre soluţionarea unui argument, este o mare deosebire între a fi întrebat şi a nu fi întrebat. Căci este greu să

50. Pentru seria ocurenţelor, *cf.* „Index terminologic", în Aristotel, *Politica*, IRI, Bucureşti, 2001, p. 515.
51. „Index"-ul lui Hermann Bonitz semnalează o ocurenţă în *Istoria animalelor*, V, 15, 547a 28, în care răgazul apare ca un timp al consumării narcoticelor: „Ei se străduiesc să culeagă <florile de mac> încă de vii, căci înainte ca ele să piară, îşi aruncă în afară zeama, care este păstrată în recipiente pentru reuniuni şi vremuri de răgaz".
52. Cf. Metafizica, I, 1, 981b 20 sqq.: „Astfel că, după ce toate artele au fost născocite, au fost inventate ştiinţele ce n-au de-a face nici cu folosul, nici cu desfătarea. Aceasta s-a petrecut mai întâi în acele ţări unde oamenii au dispus mai întâi de răgaz. Iată de ce artele matematice s-au alcătuit în Egipt, unde neamului preoţesc i se îngăduia să se bucure de răgaz" (traducere de A. Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001).
53. *Cf.* Platon, *Apărarea lui Socrate*, 36d, *Phaidros*, 227b, *Protagoras*, 314d, *Legile* 961b.
54. *Cf.* Platon, *Theaithetos*, 172d.

prevedem (προϊδεῖν) ce va urma, în timp ce este uşor să vedem (ἰδεῖν) dacă ni se lasă răgaz pentru reflecţie"[55].

Opoziţia dintre προϊδεῖν şi κατὰ σχολήν ἰδεῖν dezvăluie un sens nou al răgazului : a proiecta o acţiune în care rezultatul este ulterior şi străin acţiunii (adică, o producţie) este deosebit de o percepţie a prezentului care este făcută posibilă de răgaz (adică, o practică). Prin urmare, distincţia nu se face între un timp ocupat şi un timp liber, ci între o percepere proiectivă a acţiunii şi una care îşi conţine propriul scop. Prin această interpretare, formula devine identică vieţii aşa cum ea era văzută în *Politica*, I, 4, 1254a 7 : drept o practică, iar nu o producţie. Fără a se pretinde o filosofie a timpului vieţii zilnice sau o antropologie, pasajul oferă, prin urmare, imaginea unui timp orientat spre asumarea prezentului ca timp al autenticităţii şi numeşte această activitate „răgaz". Să fie oare acesta într-adevăr timpul prieteniei, al medierii între universal şi particular şi deci timpul vieţuitorului politic ?

Totuşi, cele mai importante ocurenţe ale termenului se află într-un pasaj din *Etica Nicomahică*, anterioară în întregime *Politicii*. Ele pledează pentru asumarea răgazului în viaţa contemplativă care, deocamdată, este net diferenţiată de viaţa practică : „Şi să mai adăugăm că fericirea rezidă în răgaz, căci *ne ocupăm timpul cu activităţi* (n.n. : de fapt, verbul lui Aristotel este ἀσχολούμεθα, „ne petrecem timpul fără a avea răgaz", ceea ce nu e decât o simplă negaţie, iar răgazul va fi declarat mai târziu, în *Politica*, şi el o activitate) ca să ne bucurăm apoi de răgaz, la fel cum purtăm războaie ca să ne bucurăm de pace (...) activitatea omului politic este şi ea străină de răgaz"[56].

Relativ la acest text se impun două observaţii : în primul rând, în *Politica*, Aristotel a renunţat să refuze omului politic răgazul, enunţând în Cartea a II-a necesitatea lui pentru buna guvernare a cetăţilor[57]. Răgazul pare a fi formula în care omul politic poate decide dreptatea în modul optim, iar acest fapt este absent din textele *Eticii Nicomahice*. În al doilea rând, enunţul citat face parte dintr-o expunere a impor-

55. *Cf. Respingerile sofistice*, 18, 177a 8 *sqq.*, traducere de M. Florian, în Aristotel, *Organon*, II, IRI, Bucureşti, 1998.
56. *Cf. Etica Nicomahică*, X, 7, 1177b 4-6 *sqq.*
57. *Cf. Politica*, II, 9, 1269a 34-36, dar mai ales VII, 9, 1328b 40 – 1329a 1.

tanței vieții contemplative, în care faptul că intelectul are un caracter divin, dar în același timp uman înseamnă că viața dusă conform intelectului este suprema fericire, motiv pentru care „omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care îi stă în putință, să se imortalizeze pe sine"[58]. Este foarte adevărat că acesta este unul dintre pasajele ce ar putea verifica „intelectualismul" lui Aristotel. Totuși, noi ne îngăduim să reținem din pasaj numai asocierea pură a răgazului cu intelectul, pentru că nu trebuie să uităm că însuși Aristotel făcuse o importantă descoperire în aceeași *Etica Nicomahică*, VI, 5, în privința raționalității practice (φρόνησις), conform căreia intelectul are o aplicare practică, diferită de cea contemplativă. Este posibil ca nu toate consecințele teoriei să răzbată în același tratat, ci ele ar fi putut să apară mai târziu, în *Politica*. Or, exact acest lucru se petrece într-un capitol din Cartea a VII-a a *Politicii*, în care întâlnim o rezervă în fața deosebirii totale dintre viața activă și cea contemplativă[59]:

> „Dar, dacă cele spuse sunt bine întemeiate și dacă fericirea trebuie considerată drept succes, atunci viața optimă ar fi cea practică, atât pentru fiecare cetate considerată în general, cât și pentru fiecare <ins> în parte. Însă viața practică nu îi are în vedere în mod necesar pe ceilalți, așa cum cred unii, și nici reflecțiile provenite din acțiunea care urmărește niște rezultate nu sunt singurele cu caracter practic. Ci, mult mai curând, <sunt practice> reflecțiile și teoriile care se iau pe sine drept scop și există în vederea lor proprie. Căci reușita este un scop, iar astfel ea este și o anumită acțiune, iar noi susținem, chiar și în cazul activităților exterioare, că sensul cel mai riguros al acțiunii îi are în vedere pe autorii ei mentali".

Dacă viața contemplativă este cea mai practică dintre toate activitățile (practice), adică dacă fapta are mai multă realitate sub aspectul ei mental și formal decât sub cel sensibil, atunci este evident că și conceptul răgazului ar trebui să fie un concept prin excelență practic și numai prin derivație unul teoretic. Exegeza aristotelică a dezvoltat patru poziții diferite relativ la semnificația termenului σχολὴ, între viața practică și viața contemplativă. În 1936, J.L. Stocks[60] a negat faptul că termenul ar avea un sens tehnic, aducând ca argument

58. *Cf. Etica Nicomahică*, X, 7, 1177b 33-34.
59. *Cf. Politica*, VII, 3, 1325b 14-21.
60. *Cf.* J.L. Stocks, „Σχολὴ", în *Classical Quarterly*, 30, 1936, pp. 177-187.

proveniența lui din proverbele greceşti, dintre care vom întâlni câteva şi în *Politica*. Teza a fost amendată în 1956 de Ernst Koller[61], care a susţinut că Aristotel ar fi vrut să reînvie tradiţia ospeţelor publice prin semnificaţia acestui termen. Dacă adăugăm la idee şi unul dintre criteriile mai sus citate ale cetăţeniei propuse de Aristotel şi care avea în vederea participarea la aceste reuniuni, atunci ne aflăm pe drumul stabilirii între răgaz şi viaţa politică a unei legături necesare. Deşi Eino Mikkola[62], în 1958, vedea încă în termenul discutat un atribut al vieţii contemplative, în 1964, Fr. Solmsen[63] este primul care schimbă perspectiva: pentru acest autor, sensul este acelaşi în tot cuprinsul *corpus*-ului aristotelic, iar termenul este folosit de Aristotel pentru a propune un nou tip de viaţă cu accent pe contemplaţie în cetate. În sfârşit, cel care a schimbat definitiv optica asupra semnificaţiei termenului cercetat a fost Paul Dumont[64] (1993). Propunând o depăşire a tuturor interpretărilor precedente, autorul face distincţia, foarte riguroasă, între σχολή şi repaus (ἀνάπαυσις), arătând faptul că răgazul nu înseamnă neapărat relaxare, ci este o formă de activitate intermediară activităţii trudnice şi relaxării totale. În al doilea rând, autorul observă caracterul prin excelenţă urban al răgazului, atrăgând atenţia asupra pasajelor în care Aristotel refuză răgazul agricultorului (în opinia noastră, aşa cum vom vedea, acest aspect poate fi comentat mai mult, deoarece aici nu este vorba doar despre opoziţia urban/rural, ci şi despre două tipuri de percepţie ale ordinii cosmice, corespondente de altfel distincţiei dintre practică şi producţie). În al treilea rând, P. Dumont sesizează faptul că răgazul este diferit de amuzament, astfel încât el poate fi interpretat ca un angajament existenţial, dar reţine din întregul şir al ocurenţelor

61. *Cf.* E. Koller, „Musse und Musische Paideia. Ueber die Musikaporetik in der aristotelischen Politik", în *Museum Helveticum*, 13, 1956, pp. 1-37. Din păcate, nu am dispus nici de textul lui E. Koller şi nici de cel al lui Eino Mikkola (*cf. infra*), la care am avut acces doar prin rezumatul făcut de Paul Dumont, în articolul său citat mai jos.
62. *Cf.* Eino Mikkola, „Skholé bei Aristoteles", în *Arctos*, 2, 1958, pp. 68-87, *cf.* şi nota de mai sus.
63. *Cf.* Fr. Solmsen, „Leisure and Play in Aristotle's Ideal State", în *Rheinisches museum*, 107, 1964, pp. 193-220.
64. *Cf.* P. Dumont, „Le loisir (σχολή) dans la Politique d'Aristote", în Pierre Aubenque (coord.), *Aristote Politique*, PUF, Paris, 1993, pp. 209-230.

următoarele: „ceea ce, în *Politica*, întemeiază superioritatea scopului care este răgazul asupra absenţei lui este aşadar o analogie de natură ideologică dintre răgaz, pace, actele împlinite în vederea binelui şi partea raţională a omului"[65].

Am fi putut accepta o asemenea interpretare dacă nu am fi sesizat o serie inovaţii teoretice din *Politica*, absente din *Etica Nicomahică*, analizate de noi deja mai sus: unul este amendarea distincţiei dintre practic şi teoretic, altul este teoria dreptăţii ca medietate realizată de prietenia politică, în fine, al treilea este schimbarea de sens a termenului σχολὴ de la fragmentele din *Etica Nicomahică* la cele deja citate din *Politica*. De aceea, propunem reluarea lecturii termenului nostru dintr-o perspectivă evolutivă: este posibil ca Aristotel să fi obţinut cu acest termen nu doar o formulă a vieţii contemplative, oricât de apropiată ar fi ea de spaţiul cetăţii, ci chiar o filosofie a vieţii şi a cotidianului şi un model antropologic (aşa cum vom vedea mai jos) pe care textele ce pledau pentru viaţa contemplativă şi răgaz încă nici nu îl bănuiau. Prin urmare, să reexaminăm felul în care termenul σχολὴ apare în textul aristotelic.

În primul rând, să reluăm pasajele în care filosoful afirmă urbanitatea prin excelenţă a răgazului. Este adevărat faptul că agricultorii nu au parte de răgaz, fie ei păstori sau cultivatori[66], deoarece nu deţin o avere suficientă pentru a cultiva activităţi ce îşi conţin propriul scop, şi de aceea existenţa lor se consumă inevitabil în propriul proiect, în care nimeni altcineva decât timpul marilor cicluri naturale îi predispune la separarea între acţiune şi scop. Dar nu întregul fenomen urban este predispus răgazului, ceea ce schimbă deja chiar felul în care P. Dumont a reconstruit conceptul: nici lucrătorii manuali[67] ai cetăţii nu pot avea parte de răgaz, din pricina averii puţine. Totuşi, nu averea pare să fie determinantă în acest caz, ci genul de activitate depus, după cum el îşi conţine sau nu scopul, după cum el este o practică sau o producţie (adică după cum atinge sau nu atinge esenţa vieţii, enunţată anterior): nici meşteşugarii, nici negustorii, care nu sunt neapărat săraci, nu au parte nici de

65. *Cf.* P. Dumont, *art.cit.*, p. 220.
66. *Cf.* *Politica*, VI, 4, 1318b 12-13.
67. *Cf.* *ibidem*, IV, 4, 1291b 24-25.
68. *Cf.* *ibidem*, VII, 9, 1328b 40 - 1329a 1.

răgaz, nici de virtute, pentru că acestea revin exlusiv omului politic[68]. (Este evident în acest moment faptul că, în raport cu sensul vechi din *Etica Nicomahică* a avut loc o schimbare, de la omul contemplativ la omul politic.) Surprinzător însă, nu numai cetăţeanul preocupat de binele şi virtutea cetăţii deţine răgazul, ci şi omul aflat la antipodul vieţii urbane, şi anume nomadul[69]. Într-un sens, este firesc, deoarece şi nomadul, şi vieţuitorul politic scapă marilor cicluri ale naturii prin activitatea lor, impunându-şi propriile cicluri şi creând propria lume, prin ritmul alegerilor şi al guvernărilor sau prin succesivele etape de migraţie. Ambele moduri de viaţă scapă ritmurilor agricole descrise de Hesiod şi modelului arhaic al muncii, aşa cum îl descrie, de exemplu, J.P. Vernant[70]. Este posibil ca Aristotel să nu fi văzut în această muncă o eliberare a omului, ci o înrobire lipsită de perspectivă. Desigur, răgazul nomadului şi cel al omului politic sunt diferite prin aplicarea şi rezultatul lor, deşi în esenţă sunt identice.

Faptul că răgazul înseamnă un anumit comportament al omului faţă de timp reiese limpede dintr-o sentinţă cu care Aristotel îi judecă pe spartani, care „s-au menţinut cât timp au luptat, dar s-au prăbuşit când au fost puşi în situaţia de a guverna, deoarece ei nu ştiau să se bucure de răgaz"[71]. Prin urmare, spartanii s-au prăbuşit din cauza unei proaste atitudini în faţa vieţii : ei funcţionau în cetate după ritmul achiziţiei infinite a bunurilor care nu îmbogăţea pe nimeni, ei nu ştiau să înlocuiască niciodată producţia (de pământuri cucerite) cu răgazul practicii vieţii. Cu această ocurenţă, semnificaţia termenului σχολή depăşeşte planul strict al filosofiei morale şi trece în ontologia umanului. El poate defini acum libertatea şi capacitatea omului de a instaura dreptatea, adică poate răspunde la întrebarea pe care, la începutul studiului nostru, am anunţat-o drept fundamentală pentru toată *Politica*. Este adevărat că acest concept al răgazului are

---

69. *Cf. ibidem*, I, 8, 1256a 30-32 : „La fel se petrece şi în cazul oamenilor, căci vieţile lor sunt foarte deosebite. Nomazii sunt cei mai lipsiţi de ocupaţie : ei au parte de răgaz ...". De fapt, pentru Aristotel, tipurile de activitate şi de hrană determină tipurile de viaţă şi de om, fapt afirmat, cu numai câteva rânduri mai sus, de pasajul citat (1256a 22-23).
70. *Cf.* J.P. Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, Meridiane, Bucureşti, 1995, cap. „Munca şi natura în Grecia antică", p. 328.
71. *Cf. Politica*, II, 9, 1271b 3-5.

o fundamentală notă socială, desemnând bunăstarea necesară a omului politic, suficientă pentru a nu fi corupt şi pentru a nu îşi dori să îi corupă pe ceilalţi[72]. Dar răgazul este mai mult decât atât, pentru că el conduce la gratuitatea pe care bunăstarea nu o presupune neapărat[73], şi este asociat cu cea mai importantă dintre virtuţi, fiind de fapt o sinteză a tuturor virtuţilor pe care omul nobil le poate deţine. Aristotel a numit-o în *Etica Nicomahică*[74] μεγαλοψυχία, *magnanimitate*, concept legat de cel al libertăţii, gratuităţii şi răgazului[75].

După ce am conturat aceste note ale conceptului, putem aborda acum tema centrală a studiului nostru : felul în care posesia răgazului legitimează supraordonarea guvernării exercitate de om domniei legii. Am văzut deja că Aristotel susţinuse[76] această teorie. Avem însă acum, în urma acestei analize, un câştig teoretic, deoarece am arătat care poate fi legătura dintre răgaz şi raportul intelectului în folosinţă practică cu universaliile. Definirea raţionalităţii practice de către Aristotel, în *Etica Nicomahică*, VI, 5, era însoţită de exemplificarea unui singur om care o deţine, anume Pericle. În schimb, în *Politica*, raţionalitatea practică ţine de comunitatea politică a prietenilor care trăiesc într-o cetate pentru a obţine fericirea şi pentru a realiza dreptatea. Or, acestea sunt imposibile fără descoperirea medietăţii între universal şi particular, iar acest fapt, aşa cum am văzut, era realizabil numai în comunitatea de prieteni care dispune de răgaz. Lipsa acestor elemente nu desfiinţează legalitatea şi moralitatea unei cetăţi, ci asigură viaţa (ζῆν), fără a duce la viaţa cea bună (εὖ ζῆν). Acest lucru este exprimat de Aristotel într-un pasaj[77] al Cărţii a IV-a :

---

72. *Cf.*, de exemplu, relaţia dintre răgaz şi bunăstarea materială, enunţată la adresa regimului cartaginez în *Politica*, II, 11, 1273a 23 *sqq.*
73. *Cf.*, de exemplu, *Politica*, VI, 8, 1322b 37.
74. *Cf. Etica Nicomahică*, IV, 3, 1123a 34, unde Stella Petecel a preferat traducerea termenului prin „grandoare sufletească", iar noi am optat în traducerea *Politicii* pentru formula „magnanimitate", spre a fi în consonanţă cu tradiţia latină a interpretărilor la *Etica* lui Aristotel.
75. *Cf. Politica*, VIII, 3, 1338a 10 – b 3. De altfel, interpretările medievale ale *Eticii* au fost marcate de intelectualizarea excesivă atât a răgazului, cât şi a magnanimităţii (*cf.* R.A. Gauthier, *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, J. Vrin, Paris, 1953).
76. *Cf. ibidem*, III, 15, 1286a 10 *sqq.*
77. *Cf. ibidem*, IV, 6, 1293a 5-20.

„Căci în măsura în care ei se îndepărtează mai mult de democraţie şi nu deţin o avere destul de mare încât să aibă parte de răgaz fără nici o grijă, dar nici una atât de mică încât să fie întreţinuţi de cetate, este necesar ca ei să preţuiască domnia legii, iar nu pe a lor proprie".

Prin urmare, a nu dispune de răgaz înseamnă a nu avea parte de raţionalitate practică şi a nu beneficia de experienţa prieteniei politice, deoarece am văzut deja că raţionalitatea practică pune deasupra domniei legii universale aplicarea legii în cazul particular de către omul care descoperă medietatea. Altfel spus, a nu avea parte de răgaz înseamnă a te închide într-o etică a datoriei, în care aplicarea consecventă a legii reprezintă întregul orizont etic. Nu este puţin, dar este minimum. Dimpotrivă, a te bucura de răgaz, magnanimitate, înţelepciune practică înseamnă a fi creator moral, adică înseamnă a dobândi „un habitus al acţiunii însoţit de o regulă adevărată", după cuvintele lui Aristotel citate deja din *Etica Nicomahică*, VI, 5. Există aici un anumit raport între om şi intelectul care deţine universaliile : abia în acest caz omul a devenit intelectul său, la care participă împreună cu comunitatea de prieteni pentru a judeca dreptatea. Rămâne să afirmăm că răgazul este situarea cea mai proprie şi mai autentică a omului. Dacă „viaţa se divide în trudă şi răgaz, în război şi pace"[78], atunci înseamnă că pacea nu are semnificaţia sărbătorii şi a excepţiei repausului, ci a timpului cotidian intermediar între extremele unei mobilităţi absolute (războiul) şi a imobilităţii totale şi contemplative.

Ne putem îndădui acum o serie de analogii : aşa cum cetatea se află între haita fiarelor şi singurătatea zeului, tot aşa judecata practică şi teoretică se află între singularul faptelor fiarei şi universalul imobil al zeului, tot aşa omul este între animal şi divinitate, tot aşa răgazul este între trudă şi repaus. Ne-am putea permite chiar o extindere a analogiilor : tot aşa este individualul în calitate de concept al filosofiei prime, faţă de devenirea heraclitică şi conceptul fiinţei eleate, el fiind, după cunoscuta expresie a lui Aristotel, „ceva ce era pentru a fi"[79], o

78. *Cf. ibidem,* VII, 14, 1333a 31-33.
79. Pentru semnificaţia acestui concept, *cf.*, de exemplu, P. Courtes, „L'origine de la formule τὸ τι ἦν εἶναι", în *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1964, pp. 169-197, împreună cu o excelentă bibliografie a temei şi cu principalele ei surse în *corpus aristotelicum.*

esenţă actualizată în materie, τὸ τι ἦν εἶναι. Astfel, răgazul este „principiul unic al tuturor"[80], formula practică prin care omul devine ceea ce natura sa l-a destinat să fie, adică vieţuitor politic.

Dar Aristotel nu îi cere doar cetăţeanului răgaz, ci el pregăteşte şi o serie de instituţii ale răgazului, intermediare între repaus şi trudă. De exemplu, el condiţionează o cetate liberă de prezenţa răgazului, spunând că absenţa lui conduce la tiranie[81]. Mai mult, tratatul oferă o pasionantă listă de prescripţii pentru menţinerea tiraniei, în care suprimarea răgazului, prezenţa spionilor, prigonirea elitelor sunt formule predilecte[82]. Urmează apoi interdicţia asupra conversaţiilor elevate (expresie pentru care Aristotel foloseşte termenul σχολαστικούς, având şi această semnificaţie, de la care ulterior a fost derivat latinescul *schola*, pentru a desemna în general o activitate educativă organizată)[83]. O cetate optim guvernată, în schimb, trebuie să asigure cel mai important spaţiu al ei, adică acea ἀγορᾶ care nu este destinată comerţului, ci dezbaterilor politice[84].

Mai mult decât o etică sau o formă de viaţă alternativă, răgazul pare a fi împlinirea însăşi a umanului, aşa cum este el inserat în lume ca fiinţă dotată cu intelect. Leo Strauss a atras atenţia asupra faptului că, „spre deosebire de Platon, în studiul filosofiei lui Aristotel se face o distincţie inacceptabilă între cosmologia sa şi căutarea celui mai bun sistem politic"[85], deşi autorul nu precizează care ar putea fi respectiva analogie. Dacă am încerca în acest sens o clarificare, am putea afirma că filosofia răgazului corespunde într-adevăr şi unei analogii cosmologice. În definiţia pe care Aristotel o dă sufletului[86] în tratatul *Despre suflet*, el creează o tensiune ce a alimentat tradiţia comentariilor arabe şi latine medievale ale textului şi a fost una dintre cele mai importante surse premoderne ale conceperii

80. *Cf. Politica*, VIII, 3, 1337b 32.
81. *Cf. ibidem*, V, 5, 1305a 19-20.
82. *Cf. ibidem*, V, 11, 1314a 20 *sqq*.
83. *Cf. ibidem*, V, 11, 1314a 3.
84. *Cf. ibidem*, VII, 12, 1331b 12-13.
85. *Cf.* Leo Strauss, *Cetatea şi omul*, traducere de R.P. Gheo, Polirom, Iaşi, 2000, p. 29.
86. *Cf. Despre suflet*, II, 1, 412b 3-5: „sufletul este actul prim al corpului natural dotat cu organe".

subiectivităţii. Reluând sumar aceste probleme[87], se poate spune că, între altele, tensiunea a constat în faptul că definiţia presupunea un principiu al corespondenţei între facultăţile sufletului şi organele corporale, dar afirma inexistenţa unui organ corporal pentru intelect. Acest fapt lămurea cu succes o serie de aspecte ale teoriei cunoaşterii, cum sunt aspectul formal al gândirii, capacitatea reamintirii, imaterialitatea inteligibilului etc., dar punea într-un con de umbră ontologia intelectului. Interpreţii tratatului, de la Alexandru din Afrodisia şi până la Averroes, deşi în maniere foarte diferite, au înţeles să facă apel, pentru a explica această origine, la un text din *Despre generarea animalelor*[88], în care Aristotel spune că „numai intelectul provine din afară şi este, singur, divin", sugerând că această origine ar fi cerul, cuprinzător sensibil şi inteligibil al lumii, cu mişcări circulare, perfecte şi eterne, imobil sub aspectul tuturor categoriilor cu excepţia locului, conţinător al principiilor generative ale lumii sublunare. Omul, străin de cerul său originar, străin de lumea corporală în care este aruncat, are o existenţă marcată de sciziunea fundamentală între cer şi pământ, pe care alcătuirea sufletului său o reia proporţional. Pierre Aubenque a avut intuiţia de a interpreta, de altfel, întregul proiect al căutării infinite a filosofiei prime, din perspectiva acestei sciziuni[89]. Să reţinem din această problemă, schiţată aici doar parţial, principiul unei analogii între activitatea intelectului şi mişcarea cerului, deoarece un fragment din *Meteorologice* este frapant din perspectiva descripţiei mişcărilor cerului, prin asemănarea cu tipurile de acţiune posibile pentru om. Aristotel spune[90]:

> „ <Lumea sublunară> este în mod necesar în continuitate cu mişcările de translaţie de sus, aşa încât întreaga potenţă a ei este guvernată de acolo.

87. Opiniile comentatorilor relativ la aceste tensiuni şi o posibilă interpretare a dificultăţilor aristotelice le-am prezentat în antologia de texte medievale *Despre unitatea intelectului*, IRI, Bucureşti, 2000.
88. *Cf. Despre generarea animalelor*, II, 2, 736b 27 - 737a 1. Pasajul este tradus în antologia de filosofie medievală *Despre eternitatea lumii*, IRI, Bucureşti, 1999, pp. 36-39.
89. *Cf.* Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, traducere de D. Gheorghe, Teora, Bucureşti, 1988, p. 276.
90. *Cf. Meteorologice*, I, 1, 339a 21-26.

Căci de acolo provine principiul mişcării tuturor şi el trebuie numit cauză primă. Din aceste motive, el este etern şi nu are un scop al mişcării după loc (τέλος οὐχ ἔχουσα), ci întotdeauna el este în scop (ἐν τέλει)".

Prin urmare, există două tipuri de acţiune posibile, unul care nu îşi conţine scopul mişcării (şi acesta revine lumii sublunare, în eternă devenire şi trudă) şi unul care îşi conţine propriul scop (şi acesta revine mişcărilor cerului, în eternă circularitate lipsită de efort – exact aşa cum se exprimă Aristotel într-un pasaj din *Metafizica*, IX[91]). Cele două tipuri de acţiune sunt analoage celor enunţate în *Politica*, VII[92], pe care le-am analizat mai sus. Înseamnă că puteam adăuga la analogia noastră şi faptul că răgazul este între repaus şi trudă asemenea mişcărilor cerului între primul motor imobil şi devenirea lumii sublunare, precum şi asemenea activităţilor de judecată (fie practică, fie teoretică, deşi am văzut că gândirea teoretică devine un caz particular „mai pur" al celei practice), situate între o contemplaţie pur intuitivă[93] şi o activitate exclusivă a dorinţelor. Nu ne rămâne decât să conchidem : răgazul este forma autentică de inserţie în lume a omului, de asumare a sciziunii sale interioare între cer şi pământ, de instaurare a dreptăţii şi de vieţuire fericită în interiorul comunităţii de prieteni. Am putea adăuga chiar că este indiferent dacă activitatea raţiunii este acum practică sau teoretică, deoarece distincţiile sunt aceleaşi : viaţa în cetate poate fi sub lege, ca simplă executare a universalului, dar atunci ea este supravieţuire, fără a fi fericire. Dimpotrivă, ea poate fi a omului care deliberează asupra legilor, le aplică practic şi îşi împlineşte esenţa sa de vieţuitor politic în maniera răgazului. La fel ar putea sta şi cu raţiunea teoretică, deşi textul lui Aristotel nu mai deschide singur această perspectivă. *Mutatis mutandis*, şi intelectualul poate deveni oricând un truditor, a cărui activitate se rezumă la „proiecte" al căror act nu îşi conţine propriul scop, perfecţionându-şi infinit propriile instrumente până la amânarea totală a comprehensiunii visate sau, dimpotrivă, poate interpreta sensul răgazului spiritual într-un gen de activitate contemplativă în care actul îşi conţine scopul. Răgazul pare a fi instalarea

91. *Cf. Metafizica*, IX, 8, 1050b 24.
92. *Cf. Politica*, VIII, 3, 1338a 1-6.
93. La care se referă, probabil, pasajul din *Metafizica*, XI, 7, 1072b 15.

omului în propria sciziune. Imposibilitatea de a realiza deplin filosofia primă ca ştiinţă determinată devine aici teoria inserţiei infinite a omului în cetate. Este motivul pentru care susţineam, la începutul studiului nostru, analogia tematică dintre *Politica* şi *Metafizica*.

Am putea spune că atât răgazul practic, cât şi răgazul teoretic şi-au avut apărătorii lor istorici şi fiecare dintre aceştia a redus tema lansată la o înţelegere unilaterală. De exemplu, în planul raţionalităţii teoretice, idealul intelectual al universitarilor parizieni de la sfârşitul secolului al XIII-lea a fost contaminat de interpretarea din *Etica Nicomahică* a răgazului (*otium*) ca activitate specific contemplativă. Alain de Libera afirmă prezenţa unei solidarităţi intelectuale în jurul conceptului de *otium*, văzut ca un prototip de viaţă intelectuală, preluată din etica aristotelică a contemplaţiei[94] în comentariile averroiste la *Etica Nicomahică* de la sfârşitul secolului al XIII-lea. Aceeaşi interpretare intelectualistă a termenului *otium* o regăseşte Jacques le Goff la umanistul aristocrat al începutului Renaşterii[95].

În planul raţiunii practice, Hannah Arendt a făcut o interesantă analogie între conceptul grec de σχολή şi teoria marxistă a *loisir*-ului, afirmând:

> „În opoziţie cu viaţa politică absorbantă a cetăţeanului ordinar al *polis*-ului, filosofii, în particular Aristotel, au stabilit idealul lor de σχολή, de *loisir*, care în Antichitate nu a însemnat niciodată eliberare de munca obişnuită, ceea ce era de la sine înţeles, ci eliberare de activitatea politică şi de problemele statului"[96].

---

94. *Cf.* Alain de Libera, *Gândirea în Evul Mediu*, traducere de M. şi I. Zgărdău, Amarcord, Timişoara, 2000, p. 173. Textul de referinţă al moralei intelectualiste în secolul al XIII-lea este tratatul lui Boetius din Dacia, *De summo bono sive de vita philosophi*, care, deşi nu foloseşte termenul *otium*, totuşi are în vedere o analogie între etajul suprem al lumii accesibil omului, care este intelectul universal, şi facultatea supremă a omului, care este gândirea, urmând ca din această analogie etica să extragă ideea că activitatea intelectuală este forma de supremă moralitate a omului în aeastă viaţă. La Sfântul Toma din Aquino, termenul *otium* are cel mai adesea semificaţia de repaus (*omne quod exit de otio ad actum*, In I Sententiarum libri, q. 2) sau este asociat contemplării (*otium contemplationis* - In I Sententiarum libri, q. 3).
95. *Cf.* J. le Goff, *Intellectualii în Evul mediu*, traducere de N. Ghimpeţeanu, Meridiane, Bucureşti, 1994, pp. 172-173.
96. *Cf.* Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Gallimard, Paris, 1982, cap. „La tradition et l'âge moderne", p. 31.

În opinia autoarei, (care critică la rândul ei marxismul) aceste două maniere de a înţelege răgazul ar fi devenit idealul marxist al *loisir*-ului deplin, care aşteaptă umanitatea în urma desfiinţării claselor şi a unei supraproducţii infinite. În urma cercetării semnificaţiei răgazului în *Politica* lui Aristotel, ne asumăm opinia contrară celei de mai sus, deoarece σχολὴ nu pare a semnifica deloc repausul opus trudei, ci intermediarul între repaus şi trudă, un σχολὴ care nu numai că nu scuteşte de activităţile politice, ci, dimpotrivă, reprezintă esenţa acestora, ca împlinire a vieţuitorului politic.

Eroarea se strecoară însă într-o interpretare greşită a răgazului chiar din punctul de vedere al marxismului, a cărui logică binomială se desfăşoară între trudă şi repaos, între timp cotidian şi timp al sărbătorii sau, mai frust, între hârleţ şi cinzeacă. Am argumentat mai sus poziţia conform căreia Aristotel a încercat să depăşească tocmai timpul ciclurilor cosmice, gentilice şi agricole care funcţionau pe acest principiu premodern, propunând răgazul ca formulă de depăşire a lor. Răgazul nu este nici activitatea care execută mecanic un principiu universal, nici cheful haotizant al refacerii mitice a timpului în societăţile tribale sau cel al lenei duminicale a poporului muncitor modern, formă cel mult secularizată a unei gândiri arhaice religioase căreia, am îndrăzni noi să credem, Aristotel i-ar fi propus depăşirea în *Politica*. Iar din acest motiv este puţin probabil ca idealul gândirii politice greceşti, în particular aristotelice, să îşi afle o încununare în ultimele proiecte metafizice ale modernităţii europene[97]. Dimpotrivă, cel puţin proiectul marxist a ratat răgazul, concept urban şi grec, în formula gentilică a sărbătorii care celebrează haosul, repausul şi refacerea forţelor generative ale universului.

Spre finalul *Politicii*, Aristotel are încă două ocurenţe ale răgazului, în care anunţă apariţia filosofiei într-un context istoric al răgazului şi euforiei cetăţilor greceşti, realizate în urma războaielor medice[98], precum şi o frumoasă ironie care distinge definitiv între răgaz şi repausul absolut[99]:

> Războiul îi sileşte <pe oameni> să fie drepţi şi temperaţi, pe când bucuria unei sorţi bune şi răgazul în timp de pace îi produc mai degrabă

97. Aşa cum afirmă H. Arendt, *op.cit.*, p. 30.
98. *Cf. Politica*, VIII, 6, 1341a 28-32.
99. *Cf. ibidem*, VII, 15, 1334a 27-34.

pe cei lipsiţi de măsură. Aşadar, cei care par să împlinească cele mai bune acţiuni şi cei care se bucură de toate fericirile au nevoie de mult simţ al dreptăţii şi de multă temperanţă, de exemplu cei care se află pe Insula Fericiţilor, dacă aceasta există, aşa cum spun poeţii. Căci mai cu seamă aceştia au nevoie de filosofie, de temperanţă şi de simţ al dreptăţii, cu atât mai mult cu cât ei au parte de răgaz într-o abundenţă de asemenea bunuri.

Ironia pasajului poate fi comentată astfel: spaţiul paradisiac al fericirii şi repausului total, Insula Preafericiţilor, este indezirabil, deoarece el nu e natural omului, menit simţului dreptăţii, care poate fi realizat numai prin intermediul răgazului. Prin urmare, această insulă este o utopie, iar poeţii mint, pe când omul poate ajunge cel mult o fiinţă politică, adică posesoare a răgazului şi a dreptăţii, realizabile în comunitatea de prieteni şi în cetatea care „poate fi cuprinsă cu privirea". Ironia pasajului ar putea confirma încă o dată interpretarea pe care am dat-o conceptului de σχολή în aceste rânduri: intermediar între repaus şi mişcare, răgazul descoperit între prieteni este conceptul fundamental al împlinirii politice a omului în viziunea lui Aristotel, aşa cum cerul este intermediar între divin şi pământean, la fel ca omul între zeu şi fiară sau între singurătate şi rubedenii. Să sistematizăm, prin urmare, în felul următor analogiile cercetării noastre:

Zeul	Singurătatea	Lenea	Universalul	Fiinţa	Primul motor	Intuiţia
Vieţuitorul politic	Prietenii	Răgazul	Judecata practică	Lucrul individual	Cerul	Intelectul discursiv
Fiare	Rudele	Truda	Particularul	Devenirea	Lumea sublunară	Sensibilitatea

Deşi suntem de acord cu faptul că un argument etimologic nu probează cel mai adesea nimic, deoarece el este cel mai uşor cuprins de vălul echivocităţii, poate că nu este întâmplătoare provenienţa denumirii instituţiei şcolare (*schola*) din termenul grec al răgazului, în care nota activă şi nota pasivă ale termenului se îmbină într-un proiect de depăşire a ceea ce este dat prin ceea ce spiritul poate produce prin sine însuşi. Prin conceptul răgazului, credem că Aristotel ar avea în vedere o manieră generic umană de depăşire a cadrelor

gândirii gentilice, a dihotomiilor: muncă şi lene, agonisire şi risipă, trudă şi sărbătoare, insuficienţă şi exces, şi, prin urmare, mişcare şi stare, efort şi contemplaţie. Este însuşi proiectul de depăşire a unei premodernităţi închise în dihotomiile ce sunt întotdeauna la fel de actuale omului modern ca şi posibilitatea depăşirii lor.

Sensul etic al *Politicii* lui Aristotel și esența conceptului de *autárkeia*

Andrei Bereschi

1. Locul sensului

Ce altă relaţie, dacă nu una esenţială, ar trebui să transpară între domeniul filosofic şi cel politic în cazul *Politicii* lui Aristotel ? Nu undeva aici, la graniţa dintre ele, s-a decis faptul că esenţa omului stă în limbaj ? Există în cazul acestor două aparente „discipline" o relaţie stranie de întemeiere reciprocă.

Mai întâi, a constatat-o Jean-Pierre Vernant, originea filosofiei trebuie înţeleasă privind prin spărtura pe care o provoacă în mentalul grec o anumită mutaţie societală ce consacră „epoca cetăţii". Proiectarea noilor categorii de gândire şi de ordonare reală a lucrurilor cetăţii asupra cosmosului a dus la cosmetizarea arhitecturii cereşti în conformitate cu arhitectura cetăţii :

> „Atunci când astronomii şi autorii de cosmologii au dorit să sublinieze locul central al Pământului în sfera cerească, ei au spus că Pământul constituia Vatra Universului. Ei au proiectat în lumea naturii imaginea societăţii omeneşti în forma pe care i-o conferise *polis*-ul" [1].

Amurgul zeilor tocmai lăsa să se vadă pe firmament chipul omului ca mare arhitect, iar prin arta sa supremă, *arhitectonică*, acesta edifica în forma locuirii sale imediate aşezământul unei întregi lumi. Filosofia nu se naşte pentru cetate, ci din ea şi în ea, iar aceasta acordă, se pare, o prioritate cu totul specială categoriilor politicului asupra celor aparţinând reflecţiei filosofice.

---

1. Jean-Pierre Vernant, „Geometria şi astronomia sferică la începuturile cosmologiei antice greceşti", în *Mit şi gândire în Grecia antică*, Meridiane, Bucureşti, 1995, traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, p. 259.

Nu este mai puţin adevărat că filosofia, dacă e să decidem într-un fel sau altul demersul platonician din *Republica*, nu va înceta să propună formule politice şi să-şi asume comanda traseelor de sens pentru orice desfăşurare proiectivă a politicului. Formula unei „cetăţi mai bune", ce-i aparţine, este echivalentă afirmării decise a unei cunoaşteri ce subordonează sensul politicului exigenţelor sale mai „pregnante". Or, această gândire dă naştere unei matrice stilistice în care reflecţia politică este efectul de pregnanţă al unor sensuri etice, ontologice sau estetice deja decise, deja dinainte hotărâte. Dar este la fel de adevărat că „latura politică a unei filosofii" reprezintă locul în care ideea este coborâtă din inocenţa ei eterică în faţa tribunalului raţiunii practice, nu pentru că ea urmează a fi pusă efectiv în operă, ci în măsura în care se judecă posibilitatea ei practică printr-un „ca şi cum" propus şi produs de imaginaţia activă. Cu toată această punere la încercare rămân prioritare principiile metafizice care conduc, atât însoţitor, cât şi dominator, la o *imagine* asupra cetăţii.

Ce se întâmplă însă atunci când, departe de a propune în primul rând o atare imagine, filosofia devine filosofie politică, adică se constituie ca demers, cum o spune Aristotel, asupra celor „privitoare la guvernare în general", împlinind astfel „filosofia ce se ocupă de chestiuni specific umane"[2]? Care este deci semnificaţia acestui raport teoretic dintre filosofie şi politică, în care se naşte filosofia politică în calitate deplină de ştiinţă filosofică având ca obiect condiţiile generale şi de excelenţă ale activităţii politice propriu-zise? Considerată sub acest din urmă concept, filosofia politică nu mai este propriu-zis *o politică*, ci cuprinde politicul din punctul de vedere al unei antropologii generale şi, având ca problemă conceptul specificităţii umane, ştiinţa politicului se aşază, dincolo de orice *a priori* istoric şi lăsând mai în urmă angajamentul politic propriu-zis, pe temeiul imediat al esenţei omului, ceea ce îi conferă, în cazul concret al lui Aristotel, statutul unei ştiinţe supreme. O atare calitate îi atribuie ştiinţei politice legitimitatea de a se învecina teoretic cu fizica, psihologia şi etica, căci, cum remarca Paul Ricoeur, „viaţa în stat este o totalitate conţinătoare în raport cu moravurile, ştiinţele şi artele"[3]. În cazul lui Aristotel,

2. Aristotel, *Etica Nicomahică*, IRI, Bucureşti, 1998, traducere de Stella Petecel, *cf.* X, 9, 1181b 15.
3. Paul Ricoeur, *Istorie şi adevăr*, Anastasia, Bucureşti, 1996, traducere de E. Niculescu, p. 201.

politica în calitate de ştiinţă practică nu este doar o cunoaştere a administrării acestei totalităţi. Ea reprezintă ducerea la împlinire a realizării totalităţii în calitate de *totalitate a vieţii specific umane* şi este, în cele din urmă, momentul limitei ultime în care se împlineşte chiar orientarea practică în lume ca fel de a fi propriu omului.

Deocamdată totuşi, filosofia politică este, în parte, cum constată Leo Strauss[4], încercarea de a trasa elementele celui mai bun regim politic în concordanţă cu natura lucrurilor din orice loc şi din orice timp. De aici ar trebui să rezulte diferenţa dintre gândirea *omului politic*, care este un om al momentului şi al locului, deci cel al lui „aici şi acum”, şi gândirea aţintită spre universal a filosofului politicului. Se consideră de obicei că această universalitate este conţinută în primul rând de realitate. Întrebarea care pare să-l călăuzească pe Aristotel atunci când priveşte analitic înăuntrul aparatului *polis*-ului este următoarea: care sunt relaţiile elementare necesare acestui aparat pentru a funcţiona? Sau, mai departe: care sunt constantele elementare ce duc la funcţionarea cea mai bună a *polis*-ului? Dacă privim astfel demersul, găsim că idealitatea încercării sale de „inginerie socială” nu reprezintă decât extrasul comprimat şi select al realităţilor paradigmatice observate.

Ştim totuşi prea bine că orice filosofie politică îşi are momentele ei eshatologice, în care este absorbită de imagini purtătoare de semnificaţii totale. Iar dacă în cazul de faţă eshatologia statală nu există propriu-zis ca o astfel de semnificaţie totală (cum suntem obişnuiţi să spunem că există ea la Platon), acest lucru nu exclude implicarea perfectului în imperfect. Momentul eshatologic nu este interior, în calitate de conţinut plenar al unei semnificaţii imaginare, ci are un caracter periferic, similar situării motorului prim, fiind pentru totalitate o extremitate împrejmuitoare. *Polis*, susţine Aristotel, este o astfel de perfecţiune, şi doar înăuntrul limitelor sale stabile omul se naşte către lumea sensului (refuzată bâlbei barbarului), şi, *în sfârşit*, îşi află împlinirea *eudaimonică*. Nu este nevoie de proiectul unei semnificaţii eshatologice pentru că, pur şi simplu, cetatea însăşi constituie terenul real de explicitare concretă a unei eshatologii. Pentru cetăţeanul grec (omul politic prin excelenţă), viaţa citadină

4. Leo Strauss, *Cetatea şi omul*, Polirom, Iaşi, 2000, traducere de R.P. Gheo, p. 25.

(viaţa politică) dusă înăuntrul *polis*-ului, care este forma locuirii politice şi care determină, de fapt, sensul general al orientării practice politice în lume, constituie un sistem în care omul se naşte şi devine cetăţean, iar viaţa politică (cetăţenească, citadină) conturează limitele unui sens al existenţei cu finalitate imanentă. Sensul maxim al împlinirii umane se realizează prin existenţa politică (cetăţenească) înăuntrul *polis*-ului, ce constituie în acest caz o totalitate desăvârşită. Caracterul desăvârşit al *polis*-ului ca şi totalitate ce conţine complet sensul este determinat de Aristotel prin conceptul de *autárkeia*[5].

Existenţa în cetate nu are caracterul neutru al lui „a fi conţinut", şi nici cetatea ca mediu cetăţenesc nu are vreo determinare spaţială, căci spaţialitatea sa este înghiţită de un spectru semiologic ce investeşte semnificant spaţiul întregii sale lumi. În schimb imperiul, vecinul inamic al grecilor de atâta timp, îşi determină prin întemeierea spaţială a puterii reţeaua structurantă. În timp ce *polis*-ul este în mod formal determinat complet de reguli şi entitatea sa există doar în virtutea acestor reguli, imperiul descrie o reţea ce, mai degrabă, reglementează un spaţiu preexistent şi preconstituit, devenind astfel o suprastructură de organizare suprapolitică : o imagine a imensităţii, a spaţialităţii înseşi. Imperiul „conţine" mai multe cetăţi, în măsura în care ele depind de un centru de putere (regula supraadăugată), dar *polis*-ul reprezintă o entitate încheiată şi constituită de calificarea politică internă (regula ce defineşte condiţia de existenţă a entităţii citadine) a fiecărui element. Ceea ce califică totalitatea politică este *politeia*, iar „individul nu devine uman decât în această totalitate care este universalitatea cetăţenilor"[6]. Rezultă de aici că există o dificultate în a înţelege noţiunea de „cetăţean în imperiu" (din moment ce imperiul nu este *o cetate*), iar dacă dificultatea există, atunci ea provine dintr-alta, cea a sensului în care imperialitatea[7]

5. Aristotel, *Politica*, I, 2, 1252b 30. Toate citatele şi trimiterile din acest studiu fac referire la *Politica*, traducere de A. Baumgarten, IRI, Bucureşti, 2001.
6. Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 287.
7. Asupra consideraţiei vulgare că Aristotel a avut o privire obtuză atunci când a văzut în conceptul de *polis* epuizarea semnificaţiei politicului, dovedind prin aceasta, o recunoaştem cu jenă, o oarecare disabilitate optică, vom reveni. N-ar trebui să chestionăm însă semnificaţia politică a imperialităţii înainte de a anacroniza concepţia lui Aristotel sau înainte de a afirma că grecii nu au putut avea experienţa imperiului datorită unei *forma mentis* ce-i strunea înăuntrul limitelor cetăţii ?

(prin aceasta înţelegând *astăzi* o formă *politică*) poate avea, pentru greci, un caracter *politic* (în sens originar citadin). Aristotel nu discută despre *forme politice*, şi *polis*-ul nu este propriu-zis *o formă politică*, în sensul în care înţelegem prin aceasta o formă specifică de conducere[8], ci este însăşi *forma* politicului într-o asemenea măsură încât nu există pentru Aristotel (şi poate pentru greci) vreun alt sens al fiinţei politice decât cel oferit de *polis*, de vreme ce doar pornind de la *polis* ceea ce desemnăm prin *politic* are un sens.

2. Relevanţa lui *autárkeia* în câmpul orientării practic-politice

Limitele şi mediul în care se desfăşoară orientarea practică generală a omului grec în lume sunt conferite de *polis*. Însă aceasta înseamnă că o atare orientare practică în lume este determinată plecând întotdeauna de la existenţa citadină, deci de la viaţa politică ca şi mediu preformativ, într-un fel, *a priori*, în care *phronesis* configurează practicul şi îl stabileşte ca o „condiţie pentru orientarea posibilă, pentru orice interes teoretic”[9]. Părăsind astfel terenul strict antropologic, filosofia politică se prezintă în calitate de teoretizare a posturii existenţiale politice, în care se oferă sensul înţelegerii lumii. Iată că, departe de a fi locul de fenomenalizare a unor sensuri deja decise în altă parte de către altcineva (metafizic, etic etc.) ştiinţa cetăţii reprezintă demersul ce oferă posibilitatea structurării unor topici habituale şi, totodată, a ordonării realităţii după un sens.

Limitele desfăşurării sensului sunt configurate de *autárkeia*. Aceasta înseamnă că semnificarea practică are loc în conformitate cu orientarea într-un sistem de finalităţi predeterminat ca întreg de către *autárkeia*. *Autárkeia*, în sensul desăvârşirii ce realizează totalitatea, este mobilul şi principiul practic „pur” în virtutea căruia funcţionează şi pe care se întemeiază orientarea practică, în sensul ei general politic. Dacă se cere a fi elucidat acest sens, aşa cum îl concepe Aristotel, atunci cercetarea esenţei lui *autárkeia* este mai mult decât necesară.

---

8. Aristotel, *Politica*, I, 1, 1252a 6-10; viaţa politică se deosebeşte prin definiţie („prin specie”) de cea despotică, regală, familială.
9. H.-G. Gadamer, *Heidegger şi grecii*, Apostrof, Cluj-Napoca, 1999, p. 21.

Iar dacă ne propunem cercetarea unui singur cuvânt din *Politica* lui Aristotel, nu înseamnă nici că el reprezintă o alegere arbitrară şi nici că el este însărcinat cu marile răspunsuri. Cu toate acestea, în măsura în care semnificaţia sa nu este hotărâtă *a fortiori*, faptul că acest cuvânt poate să semnifice ceva important despre felul în care este interpretată filosofic pentru prima dată[10] geneza şi constituţia organizării politice specific umane nu poate fi trecut cu vederea.

Determinaţiile conceptului de *polis* sunt descrise de Aristotel în definiţia din Cartea I a *Politicii*. Această definiţie apare ca un rezultat oarecum dialectic al unei mişcări cumulative naturale care, crede Aristotel, este predeterminată de un scop ultim ce se dezvăluie atunci când această mişcare a naturii duce omul până la a întemeia comunitatea în forma *polis*-ului.

> „Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea (*polis*), care atinge limita totalei autarhii[11] şi care se creează în vederea vieţii, deşi dăinuie în vederea vieţii bune"[12].

10. Filosofia politică ca atare este un lucru conceput şi integrat unui sistem al ştiinţelor de către Aristotel. Aristotel este cel ce pune bazele filosofiei politice nu pentru că o inventează (lucru contestabil din perspectivă platonică), ci pentru că îi formulează un concept precis şi o integrează unui sistem al ştiinţelor.
11. Pentru traducerea în limba română a termenului de *autárkeia* a fost folosit de traducători cuvântul *autarhia*. Această variantă este propusă de traducerea *Eticii Nicomahice* (traducere de Stella Petecel, IRI, Bucureşti, 1998, la care se vor referi toate trimiterile noastre la *Etica Nicomahică*) ; de exemplu, I, 7, 1097 b 15 şi altele. Traducerea *Politicii* realizată de Raluca Grigoriu (Paideia, Bucureşti, 2001) preia varianta latină, care propune pentru *autárkeia* expresia *per se sufficientia* (Toma d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, Opera Omnia, XLVIII, Roma, 1971) şi care devine în limba română *suficienţă de sine*. În traducerea folosită de noi, care-i aparţine lui A. Baumgarten, pentru *autárkeia* a fost urmată soluţia din *Etica Nicomahică*, adică *autarhia*. Din cauza numeroaselor citări necesare, am preferat să păstrăm în citate soluţia *autarhia*, prevenind asupra faptului că *autarhia* transpune cuvântul *autárkeia*. În textul nostru însă vor apărea expresii ca *autarkeia*, *autarkic* etc. Precizarea este necesară pentru a distinge între două cuvinte greceşti care nu au aceeaşi semnificaţie : ἡ αὐτάρκεια şi ἡ αὐταρχία. Dacă îl traducem (de fapt, este o simplă transcriere) pe primul prin *autarhia*, ce cuvânt vom folosi pentru transcrierea celui de-al doilea ce are semnificaţia de putere absolută sau autocraţie ?
12. *Cf. Politica*, I, 2, 1252b 30.

Prima menţiune a lui *autárkeia* este prezentă în această definiţie a cetăţii. În capitolul al doilea al Cărţii I se defineşte[13], în treacăt, semnificaţia cuvântului, şi, către sfârşitul ei, Aristotel reia discuţia asupra sa.

Atunci când este definit cetăţeanul, diferenţa sa specifică este de a putea duce o *viaţă autarkică*:

„E limpede cine este cetăţeanul: spunem că este cetăţean al acestei cetăţi despre cel care are posibilitatea de a lua parte la magistratura deliberativă sau judiciară şi, pentru a spune astfel, cetatea este ansamblul celor care sunt capabili dintre aceştia de o viaţă autarhică"[14].

Critica adresată lui Platon în privinţa modului principial de a concepe cetatea se sprijină pe faptul că Aristotel propune în locul principiului platonic de *unitate*, ca regulă constitutivă pentru cetate, principiul *autarkiei*[15].

Mai mult, atunci când va încerca reprezentarea unei cetăţi-model, Aristotel va face din *autárkeia* exigenţa ce trebuie satisfăcută de toate elementele unui asemenea prototip: „cea dintâi cetate potrivită pentru o comunitate politică este în mod necesar cea compusă dintr-o mulţime suficient de mare pentru ca ea să fie mai întâi autarhică în vederea vieţii bune"[16]. Mulţimea cetăţenilor trebuie stabilită în funcţie de exigenţa *autarkiei*, dar şi teritoriul se supune acestui criteriu:

„În privinţa teritoriului, lucrurile stau într-un fel similar. Relativ la calitatea lui, este evident că toată lumea îl va lăuda pe cel care oferă în cel mai înalt grad autarhie. Aşa este în mod necesar un pământ înzestrat cu de toate, căci disponibilitatea tuturor şi lipsa oricărei nevoi înseamnă autarhie"[17].

Necesitatea existenţei activităţii comerciale, în privinţa căreia o magistratură (*astynomia*)[18] trebuie să-şi asume responsabilitatea, este determinată tot de exigenţa autarkiei:

13. *Cf. ibidem*, I, 2, 1253a 1.
14. *Cf. ibidem*, III, 1, 1275b 21.
15. *Cf. ibidem*, II, 2, 1261b 14.
16. *Cf. ibidem*, VII, 4, 1326b 8.
17. *Cf. ibidem*, VII, 4, 1326b 20.
18. *Cf. ibidem*, VI, 8, 1321b 25.

„Căci este aproape necesar ca în toate cetăţile să existe vânzări şi cumpărări în vederea suplinirii nevoilor reciproce, iar acest procedeu este cel mai la îndemână în vederea autarhiei"[19].

Dacă luăm în considerare doar exemplificările anterioare, putem afirma că de înţelegerea acestui cuvânt depinde într-o măsură importantă şi înţelegerea esenţei cetăţii, iar de aici se poate surprinde caracterul de a fi *politic* al *polis*-ului, căci *autárkeia* răspunde, într-un fel deocamdată ilustrativ, de esenţa semnificaţiei politicului. Atât analiza *genetică* a constituirii *polis*-ului din capitolul al doilea al Cărţii I a *Politicii*, cât şi analiza paradigmatică a modelului citadin din Cartea a VII-a urmează deopotrivă liniile de câmp descrise de semnificaţia lui *autárkeia*. De altfel, în aceste două locuri ale textului *Politicii* (în Cartea I şi în a VII-a) sunt prezente cele mai multe dintre apariţiile termenului[20].

Autárkeia se traduce simplu prin substantivul ce denotă caracterul de a-şi fi suficient sieşi. Αὐτάρκης este cel ce-şi este sieşi suficient, iar verbul αὐταρκέω înseamnă a-şi fi suficient sau a subzista prin sine[21] ; verbul ἀρκέω are semnificaţia de a îndepărta în scop benefic, a rezista sau a se ţine bine, a fi suficient sau satisfăcut, iar adjectivul ἄρκιος desemnează ceva ce îndepărtează răul (conotat curativ) sau caracterul celui ce oferă securitate şi, în acelaşi timp, suficienţă[22]. Traducerea modernă a lui *autárkeia* prin suficienţă este indicată de traducerea sa latină ce se foloseşte pentru aceasta de *sufficientia*, în

19. *Cf. ibidem*, VI, 8, 1321b 17.

20. Cu o vagă pretenţie de exhaustivitate, prezentăm menţiunile termenului nostru :

Cartea I	Cartea a II-a	Cartea a III-a	Cartea a IV-a	Cartea a V-a	Cartea a VI-a	Cartea a VII-a	Cartea a VIII-a
1252 b 29	1261 b 12	1275 b 21	1291 a 10	Nici una	1321 b 17	1326 b 2	Nici una
1253 a 1	1261 b 14	1280 b 34	1291 a 10			1326 b 3	
1253 a 25	1261 b 15	1281 a 2	1291 a 15			1326 b 9	
1253 a 28						1326 b 20	
1256 b 5						1326 b 24	
1256 b 32						1326 b 27	
1257 a 31						1326 b 29	
						1328 b 19	
						1328 b 21	

21. Din aceeaşi familie lexicală fac parte ἡ αὐταρέσκεια şi αὐτάρεσκος.

22. Sensuri oferite de *Dictionnaire Grec-Français* (A. Bailly), Hachette, Paris, 1963.

sens de îndestulare, iar semnificaţia de siguranţă şi soliditate în vederea protecţiei este păstrată de verbul *sufficio*.

Cu toate acestea, limbajul filosofic înţelege întotdeauna ceva mai mult din aceste cuvinte şi este nevoit să strice corespondenţa calmă a termenilor de la o limbă la alta. Dacă *autárkeia* înseamnă suficienţă de sine, aceasta nu ne spune de fapt nimic despre relaţia sa apropiată cu viaţa din *polis* şi despre caracterul său autarkic, prin care viaţa în *polis* dă viaţă domeniului propriu-zis politic şi modului de existenţă „politicos" specific omului. Ce ar însemna, prin această privire neprevenită, faptul că o cetate este *de sine suficientă*: că este îndestulată şi fortificată, închisă între zidurile ei şi, astfel, sub o stare perpetuă de autoasediere şi de autofagocitare? Să fie *autárkeia*, cuvântul lui Aristotel, tocmai caracteristica cetăţii porcilor descrise de Platon în *Republica*, a cetăţii armate a atlanţilor zugrăvite de acelaşi Platon în *Critias* sau a societăţii închise, inamica amicilor societăţii deschise, aşa cum o vedea, mai recent, Karl Popper? Şi ce poate însemna suficienţa pentru om? Nu deţine o piatră mai multă suficienţă de sine, o piatră care, cum spune poetul, „mănâncă fiindu-şi însăşi de mâncare", în timp ce omul zace în „depărtarea cosmică dintre gură şi hrană"[23]? Să fie suficienţa îndestulării izvorul „politeţii", sau securitatea poliţiei sensul suficient al unei *politeia*? Hedonism sau autoritarism? Şi, apoi, înseamnă ceva toate acestea pentru Aristotel?

În *Politica*, semnificaţia lui *autárkeia* este amintită în trecere, ca şi cum ar fi vorba despre un lucru de mult stabilit şi ştiut. Aristotel o defineşte succint: ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον – „Autárkeia este atât scop, cât şi bine maxim"[24]. Nimic mai mult, nimic mai explicit. Dar cauza acestei exprimări telegrafice stă în împrejurarea că Aristotel dezbate pe larg semnificaţia termenului său în capitolul al şaptelea din Cartea I a *Eticii Nicomahice*, iar faptul că, în general, etica este o disciplină ce trebuie parcursă ca introducere la expunerea aristotelică de filosofie politică transpare destul de clar din chiar cuvintele lui Aristotel, care afirmă că etica însăşi este o cercetare „de natură oarecum politică"[25].

23. Nichita Stănescu, *Amintiri din prezent*, p. 229.
24. *Cf. Politica* I, 2, 1253a 2.
25. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 2, 1094b 12.

3. Două etici

După ce etica desemnează situaţia ontologică a omului şi-i descrie, în maniera unei ontologii fundamentale, modurile de a fi conforme raportării categoriale la conceptul orientativ-formal de scop ultim (care este „binele") „exprimat în tot atâtea moduri ca şi existentul"[26], politica urmează oarecum sintetic din conceptul eticii, întrucât dezvoltă până la capăt dispunerea teleologică practică a lumii. Ea oglindeşte de fiecare dată în *polis* câte o interpretare specifică a finalităţii prin *politeia* şi oferă prin aceasta din urmă şansa trăirii individuale întru universalitate. Însă, profitând de experienţa anterioară a maestrului Platon, Aristotel nu concepe o etică propriu-zis formală, şi conceptul său despre bine conţine determinarea particulară a unui bine *anumit*, configurat de declinarea prin categoriile practicului a unei situaţii. De aceea, el spune:

> „fie că afirmăm despre bine că este ceva unic şi comun, fie că este separat şi există în sine, este la fel de evident că, pentru om, un astfel de bine nu ar fi nici posibil de realizat, nici posibil de obţinut; or, în momentul de faţă, tocmai binele realizabil în practică este cel pe care îl căutăm"[27].

Dacă universalul se arată prin întâlnirea individului cu legea, aceasta nu înseamnă că cetatea ne pune în faţa universalului în sine. Nu legea reprezintă figura universalului, ci modalitatea acestei raportări a unei conştiinţe la ceva aflat deasupra ei pune în cauză universalitatea. Cetatea este tocmai locul în care se dezvăluie această universalitate, pentru că binele comunităţii cetăţeneşti, deşi determinat, obligă la exerciţiul necontenit al universalului.

Din punctul de vedere al *Eticii*, filosofia politică este adevărata etică[28], căci ea este cea care constată pluralitatea ireductibilă a chipurilor pe care le ia, *practic*, binele, dar tot ea este cea care se află în postura de a-i sesiza universalitatea în forma acestui exerciţiu. Astfel, spune Aristotel,

---

26. *Cf. ibidem*, I, 6, 1096a 23.
27. *Cf. ibidem*, I, 6, 1096b 32-35.
28. *Cf. ibidem*, I, 2, 1094a 25.

„constatăm că fiecare comunitate a fost alcătuită în vederea unui bine determinat, căci toţi acţionează în numele a ceea ce li se pare a fi bine. De aceea, este clar că toate comunităţile tind spre un bine determinat şi, mai cu seamă, cea care le întrece şi le conţine pe toate celelalte tinde către binele cel mai ales dintre toate"[29].

În afara politicii, etica rămâne doar o trimitere către realizarea binelui absolut prin viaţa contemplativă a intelectului activ[30]. Or, această cale este complet individuală şi îl mută pe om din condiţia sa ontologică de muritor, dislocându-l totodată din comunitatea politică. Consecinţa ultimă şi oarecum ironică la adresa lui Platon este rezultatul la care ajunge Aristotel cu privire la faptul că cel ce cunoaşte în cea mai mare măsură binele absolut, cel care are experienţa sa transcendentală se transbordează din condiţia de om şi nu numai că nu are nici o legitimitate în a conduce comunitatea politică, dar tocmai această cunoaştere mistică îl scoate în irelevanţă politică. Situaţia filosofului este discutabilă chiar din punctul de vedere al integrabilităţii sale politice în *polis*. Insistenţa în exerciţiul contemplării intelective şi ducerea sa la bun sfârşit reprezintă împlinirea umană maximă, însă aşezată ontologic dincolo de orizontul omenesc la care se reduce dispunerea teleologico-politică a lumii. În *Politica*, Aristotel doar enunţă această dificultate şi nu o discută, nici nu-i oferă vreo soluţie :

„Însă cei care sunt de acord cu faptul că viaţa cea mai de preţ este cea însoţită de virtute sunt în dezacord asupra răspunsului la întrebarea dacă este mai de preţ viaţa politică şi practică sau, mai degrabă, cea care le lasă pe toate în afară, cum este cea contemplativă, despre care unii spun că aparţine numai filosofului. Căci iubitorii de virtute dintre oamenii de odinioară şi dintre cei de azi par să fi ales doar aceste două vieţi, anume cea politică şi cea filosofică. Nu este de mică importanţă care dintre ele deţine adevărul"[31].

Acolo unde apare spectrul unui răspuns, nu întâlnim decât o evitare a dificultăţii centrale. Aristotel ne mai spune doar că atât una, cât şi cealaltă sunt tipuri de viaţă activă, şi, în consecinţă, au

29. *Cf. Politica*, I, 1, 1252a 1.
30. În special, se corelează aici capitolul şapte din Cartea X a *Eticii Nicomahice*, teoria intelectului activ ca parte divină în suflet din *De Anima* şi *Metafizica*, XI, 7, 1072 b *sqq*.
31. *Cf. Politica*, VII, 2, 1324a 25-32.

parte de fericire. Căci a acţiona nu se reduce la îndeplinirea de acţiuni exterioare, ci, într-o mai mare măsură, acţiuni finalitare sunt actele contemplative şi cele intelectiv-discursive (dianoetice), fiind autotelice şi conţinându-şi raţiunea producerii[32]. Din faptul că viaţa cea mai bună este cea activă, iar viaţa activă, cum s-a arătat, nu se epuizează în performativ, rezultă că modul de viaţă cel mai bun este identic pentru fiecare om în parte şi, laolaltă, pentru cetăţi şi oameni. Însă între cele două există o identitate cel mult paronimică ce le asigură compunerea, dar nicidecum coerenţa, şi care nici nu reglementează raportul lor de ordonare.

Filosofia politică sustrage, aşadar, obiectul eticii[33]. Domeniul etic îşi păstrează totuşi o identitate proprie atâta vreme cât se retrage relevanţa cetăţenească a binelui suprem pentru a se păstra plenitudinea realizării sale doar în câmpul vieţii contemplative a filosofiei teoretice, iar această parte a eticii lui Aristotel va fi cea îndrăgită şi aclamată de Plotin. Dar, spre deosebire de acesta, în cazul celui dintâi se păstrează o dualitate evidentă. Ambivalenţa provine din felul în care Aristotel concepe binele şi îi defineşte calitatea de a fi *autarkic*, o dublă valenţă ce se răsfrânge asupra raportului dintre filosofia primă şi ştiinţa politicii în calitatea lor *arhitectonică*, iar nodul gordian care se cere desfăcut aici este tocmai tăietura dintre raportul *filosofie primă - etică* şi *filosofie politică - etică*.

4. Semnificaţia maximală a lui *autárkeia*

Nu sunt puţin celebre pasajele din *Etica Nicomahică* despre fericire în care Aristotel stabileşte că binele suprem este scopul absolut desăvârşit „urmărit întotdeauna pentru sine şi niciodată pentru altceva"[34]. „Fericirea este binele suprem"[35], iar acest lucru, afirmă Aristotel,

32. *Cf. Politica*, VII, 3, 1325b 15-32.
33. Într-un fel, acest lucru a fost observat de Leon Robin (*Aristote*, PUF, Paris, 1944, pp. 209-210) care constată faptul că etica fundamentată nu poate exista decât cuprinsă într-un proiect politic. Aceasta nu înseamnă totuşi că s-ar şterge diferenţa aparentă dintre Platon şi Aristotel, cum pare să susţină Robin.
34. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 7, 1097a 35.
35. *Cf. ibidem*, I, 7, 1097b 23.

se demonstrează dacă se ia în considerare „caracterul ei autarhic, pentru că, după câte se pare, binele perfect îşi ajunge sieşi"[36] şi, în consecinţă, „fericirea apare ca un bine perfect şi autarhic, pentru că ea este scopul tuturor actelor noastre"[37], iar „autarhicul în principiu" se prezintă „ca fiind ceea ce numai prin sine dă vieţii împlinire şi o face demnă de dorit"[38].

Autárkeia îşi situează, aşadar, originea înţelesului său în *Etica*. *Autárkeia* semnalează acea determinaţie fundamentală a fericirii care o face dezirabilă în şi pentru sine şi care o prezintă drept ceva absolut şi hotărâtor pentru sensul vieţii, se înţelege, umane. Însă, ca determinaţie a fericirii, *autárkeia* provine din conceptul binelui suprem, care este în primul rând numit autarkic, nu ca fiind ceva separat de fericire, ci ca fiind identic cu fericirea, întrucât prin acest cuvânt se caracterizează conceptul teleologic de totalitate cu sens ce predetermină şi ghidează orientarea practică în lume specifică omului. În sistemul practic descris de jocul finalităţilor, *autárkeia* asigură finalul însuşi, integrând chiar acest sistem unei finalităţi desăvârşite şi ultime ; semnificaţia sa trasează limita finalităţii pentru că, pe de o parte, integrează „scopul tuturor actelor noastre"[39] şi, pe de altă parte, răspunde intensităţii maxime pe care o poate dezvolta dorinţa noastră. Fiind nota fundamentală a fericirii, prin *autárkeia* Aristotel stabileşte în fericire un concept limită care, literalmente, înghite orice încercare a gândirii de a-l limita printr-un „mai mult"[40]. Autarkia binelui perfect îi conferă acestuia şi, se înţelege, conceptului fericirii, aceeaşi situare la limita gândirii stabilită, de pildă, de Spinoza în conceptul substanţei ca totalitate care, deşi delimitează şi

36. *Cf. ibidem*, I, 7, 1097b 8.

37. Acest lucru este reluat în *Etica Nicomahică* X, 6, 1176b 5: „fericirea trebuie situată printre activităţiile demne de dorit în sine, şi nu printre cele alese în vederea altor lucruri ; căci fericirea nu are nevoie de nimic, ea îşi ajunge sieşi (are caracter autarkic)".

38. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 7, 1097b 15.

39. *Cf. ibidem*, I, 7, 1097b 21.

40. „Un astfel de lucru spunem că este fericirea, şi încă cel mai dorit dintre toate, fără să aibă nevoie să i se adauge ceva. Căci, dacă nu ar fi aşa, e limpede că ea ar trebui să devină şi mai de dorit prin adăugarea unui alt bine, fie cât de mic (dar, conceptul ei nu se schimbă – n.n.) ; pentru că adausul ar naşte un surplus de bine, iar binele mai mare este întotdeauna cel mai de dorit" (*Cf. Etica Nicomahică* I, 7, 1097b 15-20).

este limită, nu poate fi la rândul ei limitată de altceva. *Autárkeia* impune tocmai mobilitatea conceptuală a limitei. Orientarea practică este prinsă, direcţionată şi predeterminată de aceasta.

Desigur, nu trebuie să înţelegem că Aristotel ar vedea în mod pur substanţialist binele ; dimpotrivă, el apare în realitate şi în gândire sub figurile categoriale : ca *substanţă*, el este divinitate şi intelect, în categoria *calităţii* este virtute, în *cantitate* este măsură, în *relaţie* este utilitate, iar sub *spaţiu* şi *timp* este situare (plasament prielnic) şi oportunitate[41]. Autarkicul ar trebui, fiind determinaţia esenţială a binelui, se se decline şi el categorial. Recunoaştem însă că ne lovim şi în cazul categoriilor practicului de aceeaşi dificultate pe care o întâmpinăm atunci când considerăm categoriile din punct de vedere ontologic : anume, există un decalaj decisiv, *aproape* o diferenţiere în specie, între categoria substanţei şi celelalte categorii. Sensul principal al fiinţei este cel controlat de semnificaţia substanţei, iar celelalte semnificaţii categoriale o presupun în mod necesar. Astfel, ceea ce înseamnă autarkic-ul pentru binele luat în mod substanţial, adică în calitate de divinitate şi intelect, nu înseamnă şi pentru celelalte categorii. Acest decalaj este prezent sub forma a două sensuri diferite ale lui *autárkeia* ce administrează două realităţi diferite ale domeniului practic şi întemeiază două feluri diferite de orientare practică.

Prin sensul substanţial, Aristotel edifică o etică zenitală ; ea angajează intelectul şi divinitatea, căci zenitul activităţilor ce tind spre *autarkic* este divinul în forma lui intelectivă. Aici nu încape în nici un fel politicul, pentru că atingerea ţelului practic se realizează prin viaţa contemplativă dusă de filosof ; altfel spus, conţinutul mundan al orientării practice îl constituie împlinirea teoretică : filosoful, în exerciţiul contemplaţiei, reprezintă suprema realizare practică. Această orientare spre zenit nu are nevoie de „celălalt" în mod necesar ; „celălalt" *poate* exista, exigenţa proprie acestui tip de realizare practică sau drumul către ceea ce este *autárkeia* nu este blocat de co-existenţă, dar nici nu este cerut în vreun fel. Şi, apoi, comunitatea filosofică, pare a spune Aristotel, nu are nici o relevanţă politică.

Îndreptându-ne spre absolutul divin, nu avem nevoie nici să ne sprijinim unii pe alţii, nici să comunicăm ; iată un fragment care pare să spună acest lucru :

41. *Cf. ibidem*, I, 6, 1096a 23-27.

„Şi ceea ce am numit autarhie caracterizează în gradul cel mai înalt activitatea contemplativă; căci, dacă de bunurile necesare existenţei filosoful are nevoie la fel ca şi omul drept şi ca toţi ceilalţi, o dată asigurate din plin astfel de bunuri, omul drept mai are nevoie şi de persoane faţă de care şi împreună cu care să practice dreptatea (lucru valabil şi în cazul omului curajos sau al oricărui altuia), pe când filosoful, *chiar şi singur cu sine* (s.n.), este capabil să contemple, şi asta, cu atât mai mult cu cât este un mai mare filosof"[42].

Realizarea deplină a acestui mod de viaţă duce la fericire. Reprezintă însă o astfel de atingere a zenitului etic o împlinire a vieţii umane în calitatea ei pur şi simplu omenească? Altfel spus: este fericirea o finalitate imanentă vieţii umane ca atare? Răspunsul lui Aristotel este unul cu adevărat filosofic: el îl cuprinde atât pe „da", cât şi pe „nu". Modul de viaţă pe deplin fericit rezultă din exercitarea completă a elementului divin din om, care este intelectul. Viaţa fericită *nu* este, aşadar, umană, ci divină: „Dacă, deci, în comparaţie cu omul, intelectul este ceva divin, atunci şi viaţa dusă în conformitate cu intelectul va fi, în comparaţie cu viaţa umană, divină"[43]. Şi totuşi, însăşi această negaţie cuprinde momentul afirmativ. Specificul omului constă tocmai în a se diferenţia de celelalte vieţuitoare prin prezenţa acestui element divin ce prilejuieşte activitatea contemplativă şi viaţa fericită, iar din acest motiv, „la celelalte vieţuitoare fericirea este absentă"[44] (nici sclavul nu are parte de fericire[45] – lucru asupra căruia vom reveni):

„S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este fiinţa însăşi a fiecăruia dintre noi, din moment ce reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil şi mai elevat. Ar fi deci o absurditate ca omul să nu dorească viaţa care-i este proprie, ci pe cea a altuia.(...); ceea ce este propriu fiecărei fiinţe este prin natură pentru ea lucrul cel mai înalt şi plăcut; în consecinţă, pentru om, acest lucru este viaţa în conformitate cu intelectul, dacă e adevărat că intelectul este, în gradul cel mai înalt, omul însuşi"[46].

---

42. *Cf. ibidem*, X, 7, 1177a 27-33.
43. *Cf. ibidem*, X, 7, 1177b 30.
44. *Cf. ibidem*, X, 8, 1178b 27.
45. *Cf. ibidem*, X, 6, 1177a 8.
46. *Cf. ibidem*, X, 7, 1178a 2-7.

Omul care are grijă de esenţa proprie şi care îşi trăieşte viaţa conform acestei esenţe, lăsându-se orientat către *autárkeia* substanţială a zenitului etic, este filosoful ; el trăieşte *izolat* printre oameni, dar se bucură de societatea zeilor :

„El este deci omul cel mai iubit de zei. Şi tot el este, fără îndoială, şi cel mai fericit. Deci, şi pe această cale, rezultă că posesorul înţelepciunii filosofice va fi cel mai fericit dintre oameni"[47].

Acesta este „ultimul cuvânt" al *Eticii Nicomahice.* Semnificaţia maximă a lui *autárkeia* dă contur orizontului uman maximal. Trăirea filosofică este supraadăugată vieţii comunitare politice şi se orientează practic paradoxal, proiectând împlinirea umană dincolo sistemul finalităţilor omeneşti intramundane. „A te apropia pe cât posibil de zeu", iată ceea ce reţine entuziast Plotin din esenţa sensului substanţial etic a lui *autárkeia* trasat de Aristotel : martorul prezenţei binelui transcendent nu mai caută altceva ; cel ce duce o astfel de viaţă realizează o viaţă dominată de *autárkeia*[48], apropiindu-se de natura zeilor cărora le este proprie acestă stare de *fericire autarkică.* Plotin observă şi accentuează chiar mai mult decât o face Aristotel faptul că viaţa contemplativă ce vizează fericirea şi care este orientată practic de *autárkeia* nu implică doar intelectul, ci activitatea acestuia transfigurează trupul, răpindu-l întru contemplare :

„Altfel, ar trebui ca din natura umană să se îndepărteze trupul şi chiar percepţia trupului, şi, în acest fel, să se încerce dobândirea a ceea ce este autarkic în vederea trăirii fericirii"[49].

Ultimul capitol al cărţii a zecea din *Etica Nicomahică* ne introduce în ştiinţa politică. El încheie cumva circular şi totodată problematic specificul eticii, întrucât deşi miezul eticii tratează fericirea ca pe un „dar divin"[50] şi are ca obiect binele în sens substanţial (divin şi intelectiv), pluralitatea ca atare a binelui (celelalte categorii) se explicitează doar în viaţa comunitară şi se ordonează în *polis,* fiind deci obiectul mai mult sau mai puţin *de jure* al filosofiei politice.

---

47. *Cf. ibidem,* X, 8, 1179a 30.
48. *Cf.* Plotinus, *Ennead I,* I, 4, 4, 24-25, traducere de A.H. Armstrong, Harvard University Press.
49. *Cf. ibidem,* I, 4, 5, 25 .
50. *Cf. Etica Nicomahică,* I, 9, 1099b 13.

5. Ontologie şi etică

Dacă, aşa cum o arată Pierre Aubenque, *ontologia generalis* trebuie văzută în cazul lui Aristotel ca un proiect infinit afectat de pluralitatea ireductibilă a semnificaţiilor fiinţei, o etică formală, în calitate analogică de *ethica generalis* (o arată Aristotel însuşi) este pur şi simplu imposibilă. Binele, în multiplicitatea lui practică, dă naştere unor ştiinţe ireductibil multiple. Iar multiplicitatea nu este doar efectul multiplicităţii categoriilor (câte categorii, atâtea ştiinţe), ci multiplul dezomogenizează fiecare categorie în parte (mai multe ştiinţe în aceeaşi categorie):

> „la fel şi în legătură cu toate felurile de bine ar trebui să existe o ştiinţă unică; dar există mai multe chiar şi în legătură cu *o singură categorie* (s.n.), aşa cum ştiinţa oportunităţii este în război strategia, în maladie medicina, în alimentaţia raţională tot medicina, în exerciţiile fizice gimnastica"[51].

Ontologia generalis nu ar putea oricum să-şi revendice vreun obiect (din moment ce raportul *pros hen* al semnificaţiilor nu asigură o unitate de tipul *obiectului* de discurs), iar dacă insistăm totuşi, rezultatul nu ar putea fi decât o ontologie ca teorie a funcţiei lui „a fi" în limbaj, deci o teorie a categoriilor.

Ce ar putea mai mult să descrie simetric o *ethica generalis* şi ce relevanţă etică ar avea? Or, ontologia este posibilă ca *ontologia specialis*, care nu numai că are ca obiect substanţa (deci sensul central al categoriilor), însă ea cuprinde sensul cel mai elevat al substanţei ce nu cade sub incidenţa mişcării şi nici a compunerii (formă-materie). Aceasta este *filosofia primă*, ştiinţa fundamentală şi universală ce are ca obiect „elementul divin"[52]. Ontologia este în mod central o teorie a substanţei, mai degrabă decât una a categoriilor. Să recunoaştem că substanţialismul „metafizic" modern asumă proiectul aristotelic şi înţelege faptul că meditaţia asupra filosofiei prime reprezintă miezul tare al responsabilităţii filosofice (dar cum înţelege

51. *Cf. ibidem*, I, 6, 1096b 30.
52. Aristotel, *Metafizica*, VI, 2, 1026a 10; traducere de Şt. Bezdechi, IRI, Bucureşti, 1996.

să facă acest lucru este o altă problemă). O privire din această perspectivă a *Eticii* „substanțialiste" a lui Spinoza ne poate dezvălui situarea sa în liniile generale ale proiectului aristotelic dus până la consecința ultimă, în care *filosofia primă* este identică, în fond, cu *ethica specialis.* Dar este ea relevantă în mod universal? În ciuda „obiectului" extrem de special, forța universalității sale este conferită nu extensiv, ci intensiv, de înălțimea sa totalizatoare. (Lucrul nu-i era accesibil lui Aristotel, căci realizarea sa presupunea ca substanța să cuprindă o infinitate de determinații în act...).

6. Dificultăți categoriale ale eticii maximale bazate pe semnificația primă a lui *autárkeia*

Categoriile ca atare au, ca obiecte ale unei științe, o relevanță mai degrabă mundană, căci ele se aplică în principal și propriu-zis substanței compuse ce aparține domeniului fizic: multiplicității și mobilității. O semnificație indirectă, prin mijlocirea inevitabilă a limbajului, li se poate atribui categoriilor și în raport cu substanța filosofiei prime, dar semnificația lor va fi una doar în raport cu noi (totuși, ce sens are să spui că, sub categoria timpului, divinul deține eternitate?), și nu în raport cu obiectul ce ar trebui să solicite o serie (totalmente utopică) de supracategorii. Simetria ni se impune intuitiv: filosofiei prime îi corespunde ca demers o *ethica specialis*, în cazul căreia *autárkeia* caracterizează maximal fericirea ca activitate (deci demersul practic), tocmai pentru că binele suprem este semnificat în domeniul substanței prin *autárkeia* intelectului și a divinului. *Autárkeia* semnifică *substanța* eticului ultim sau final, din perspectiva practicului, dar nu mai puțin „prim" din unghi teoretic. Au celelalte categorii vreo întrebuințare aici? Din nou, *în raport cu obiectul*, ele au doar o valoare cel mult alegorică, iar dificultatea de a exprima substanțialul supracategorial este evidențiată cel mai bine, pe urmele lui Aristotel, de eforturile lui Plotin. *În raport cu noi*, semnificația lor este din nou ciudată: ce sens poate să aibă *utilitatea* cerută de categoria practică a *relației*, când *autárkeia* caracterizează fericirea ca fiind prin definiție ceea ce nu este dorit niciodată în vederea a altceva? Sau ce semnificație practică are *răgazul*, dacă „fericirea

rezidă în răgaz”[53] şi, mai ales, *dacă* poate fi situat în semnificaţia categorial-practică a *timpului*. Oportunitate? Poate doar în vederea exerciţiului contemplativ al gândirii ; dar auspiciile pe care le solicită gândirea pentru exerciţiul ei liber sunt aceleaşi cu augurii sub care stau diversele situaţii de acţiune? Nu este timpul contemplării intelective altul decât timpul specific micii viclenii „speculative”? Dimpotrivă, spune Aristotel[54], *răgazul* ferice al minţii se ridică din tumultul războinic şi hărţuitor al oportunităţilor ca un timp al păcii.

O ontologie generală şi o etică formală ne oferă ca obiect şi rezultat doar limbajul în mai multe feluri de „a vorbi despre”. Teoria pură a categoriilor este irelevantă pentru un sens ontologic general şi *practic* inutilă. Într-un fel, critica lui Aristotel la Platon este aceasta: „dacă vorbim despre fiinţa şi binele în sine, vorbim degeaba”. Ceea ce ne pune pe dată în paradox este faptul că speranţa în posibilitatea obiectivă a filosofiei prime şi a eticii filosofice este umbrită de disperarea lingvistică: intelectul divin, al cărui sediu se află în suflet, nici nu tăinuie, nici nu destăinuie, iar semnul îi poate fi descifrat, dar nu împărtăşit celorlalţi. Dorinţa practică de a ajunge în societatea beatifică a zeului, fatalmente, însingurează şi mutifică. Ea ex-comunică şi des-comunică. Însă nici solitudinea, nici reducţia alogică (părăsirea normei limbajului) nu garantează transfigurarea substanţială în ceea ce este *autárkeia*. Mai mult, poate că acest sens al lui *autárkeia* dă seamă de specificul naturii noastre finale (ultime), însă nu ţine seama de prezenţa noastră *fizică*, de însăşi naturalitatea şi animalitatea noastră, de împlinirea noastră cuminte, în firea lucrurilor, şi de spontaneitatea comunicării şi a comuniunii naturale.

Dacă esenţa divină a omului este intelectul, iar împlinirea esenţei sale se dezvoltă pe un sens al eticului schiţat mai înainte, ce se întâmplă dacă *logos*-ul însuşi este esenţa sa naturală, cea care ne apropie de animalitate, adică de regimul *physis*-ului şi de fizică? Nu am interpretat oare prea mult sensul *logos*-ului din *Politica* ca un element mult prea elevat şi mult prea separator? Dacă el mai degrabă uneşte omul cu animalul şi dacă *politicul* nu e decât expresia mai

---

53. *Cf. Etica Nicomahică*, X, 7, 1177b 4.
54. Una dintre ştiinţele oportunităţii este tocmai strategia războiului. Saturaţiei practice a timpului kairotic îi corespunde războiul, iar răgazul este asemuit bucuriei timpului de pace.

elevată a gregarităţii noastre ingenue? Nu trasează oare *autárkeia* un alt sens al fericirii şi al binelui în domeniul *polis*-ului? Şi atunci, dacă cetatea este autarkică într-un sens natural, nu există o corelaţie între *Fizica* şi *Politica* de tipul celei dintre o ontologie şi o etică, constatată în cazul filosofiei prime?

7. Omenesc, prea omenesc...

Fizica este o ontologie şi este, neîndoielnic, singura ontologie pertinentă pe care o poate dezvolta omul prin intermediul categoriilor sale de gândire. Calitatea ei de filosofie secundă convine existenţei umane care este ea însăşi, în raport cu divinul, una secundă. Şi, pentru a reveni la întrebarea de la început: ce altă relaţie, dacă nu una esenţială, ar trebui să transpară între domeniul filosofic (secund) şi politic (deci *etic secund*) în cazul *Politicii* lui Aristotel?

Etica Nicomahică tratează pe larg şi stabileşte regimul de semnificaţie al lui *autárkeia*. În toate cazurile, semnificaţia sa prinde contur raportându-se negativ la domeniul politicului. Onoarea este scopul vieţii politice, numai că fericirea maximală este expresia autarkică a binelui substanţial:

> „pe ea o dorim totdeauna pentru sine şi niciodată pentru altceva, pe când *onoarea* (s.n.), plăcerea, inteligenţa şi orice virtute le dorim atât pentru sine (căci, chiar dacă nu ar duce la nimic, tot am simţi un impuls spre toate acestea), cât şi de dragul fericirii, pe care credem că, prin intermediul lor, am putea-o atinge"[55].

Dreptatea şi nedreptatea au un sens în raport cu „celălalt". Ele au o relevanţă etică *exclusiv* politică, administrând tocmai comunitatea ca atare[56]; dar, în timp ce filosoful poate atinge în chip maximal „singur cu sine" *autárkeia*, omul drept are nevoie şi de ceilalţi pentru a-şi practica virtutea. Răgazul ce caracterizează viaţa fericită lipseşte din viaţa politică: „Or, activitatea virtuţilor practice se desfăşoară fie în sfera politicii, fie în cea a vieţii militare; dar

---

55. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 7, 1097b 1-6.
56. *Cf. ibidem*, X, 8, 1178a 10: „Actele de dreptate, de curaj şi toate celelalte acte de virtute presupun raporturi interumane...".

acţiunile din aceste domenii sunt contrare răgazului"[57]. Filosoful, personajul ce atinge excelenţa autarkică, nu este relevant politic, căci „filosofia nu poate fi identificată cu politica", „există forme de existenţă de o natură mult mai divină decât cea a omului", iar „filosofia este ştiinţă şi, totodată, cunoaştere intuitivă a lucrurilor care prin natura lor sunt cele mai elevate"[58].

Înţelepciunea practică (*phronesis*) depinde de comunitatea politică. Virtuţile etice, care nu sunt naturale, ci se învaţă practic prin deprinderi şi educaţie, au nevoie de spaţiul reglementat al *polis*-ului, dar orientarea practică guvernată de *autárkeia* intelectului şi a divinului nu se raportează la orientarea practică politică, căci „altfel ar fi ca şi când am pretinde că politica îşi exercită autoritatea asupra zeilor, sub pretextul că prescripţiile ei privesc tot ce se află în cetate"[59]. În toate aceste contexte, *autárkeia* substanţei binelui (fericirea însăşi) are o identitate în măsura în care se separă de politic. Esenţa sa şi corespondenţa cu filosofia primă stau tocmai în modalitatea de a fi separat proprie obiectului său. Iar acest „separat" dobândeşte o plajă semantică mai mare decât sensul strict în care trimite la substanţele separate şi imobile, căci separat este şi intelectul divin al omului ce-i proiectează acestuia esenţa dincolo de el însuşi, separat este şi filosoful în actul său contemplativ ce-l izolează de comunitate.

Poate fi *autárkeia* purtătoarea aceleiaşi semnificaţii în domeniul politic ca şi în cel etic maximal? Întrebarea este, desigur, retorică, pentru că răspunsul intuit este negativ. Ea oferă aici sens unei conduite în raport cu o finalitate aproximativă şi are ca temă nu partea cea mai elevată a omului, ci compusul uman; nu împlinirea omenescului dincolo de el însuşi, şi totuşi de sine însuşi, ci realizarea sa pe cât posibil înăuntrul limitelor determinate de situarea sa în câmpul lui *physis*. Un pasaj dificil de interpretat din *Etica Nicomahică* încearcă să ilustreze pluralitatea sensurilor lui *autárkeia* şi să facă relevant binele nu numai pentru individul separat (izolat): „Îl numim autarhic, aplicându-l nu numai la individul izolat, ci şi la părinţi, soţie, în sfârşit, la prieteni şi concetăţeni, deoarece omul este, prin natura sa, o fiinţă socială"[60]. Numai că nu este vorba despre acelaşi

57. *Cf. ibidem*, X, 7, 1177b 9.
58. *Cf. ibidem*, VI, 7, 1141a 29 - 1141b 4.
59. *Cf. ibidem*, VI, 13, 1145a 11-14.
60. *Cf. ibidem*, I, 7, 1097b 10.

sens al lui *autárkeia*. Domeniul socialului este purtătorul unui înţeles secund al fericirii, la fel cum domeniul *physis*-ului este purtătorul unui sens secund al substanţei, iar filosofia fizică este filosofie secundă, în raport cu excelenţa filosofiei prime, căci fizica are în vedere studiul substanţei neseparate în calitatea ei de compus din materie şi formă a cărui esenţă este mobilitatea. Determinat fundamental de lumea fizicii, omul dispune, în această calitate, de o etică a acţiunii (deci a mişcării) ce dă seama de întregul omului ca şi compus: „sora" practică a filosofiei secunde (a fizicii) este tocmai politica. Ea nu scoate împlinirea omului din domeniul naturii şi nu-l mută pe acesta, conform exigenţei lui *autárkeia*, în finalitatea sa maximală. Atunci, finaliatea însăşi descrisă de *autárkeia* ar trebui să aibă un sens secund şi, mai mult, funcţionarea acestui sens ar trebui să străbată întregul coridor categorial. Politica ordonează sensul etic al omului conform locuirii sale naturale în mediul ambiant; ea este un lucru omenesc, prea omenesc, dacă ne amintim de excelenţa divină a omului stabilită de semnificaţia ei maximală anterioară.

> „Viaţa dusă în conformitate cu celelalte virtuţi se situează, în privinţa fericirii, *pe un plan secundar* (s.n.), pentru că activităţile conforme cu ele sunt *pur umane*. Actele de dreptate, de curaj şi toate celelalte acte de virtute presupun raporturi interumane, ţinând seama, atât în materie de contracte, servicii şi tot felul de acţiuni, cât şi în domeniul pasiunilor, de ceea ce se cuvine fiecăruia. Or, toate acestea sunt, după cum se vede, *lucruri omeneşti*"[61].

Etica secundă, care este politica[62], „rezultă din natura noastră corporală", iar virtuţile pe care le pune în joc rezidă în „compusul uman"; „or, virtuţile compusului sunt virtuţi *pur umane*. Prin urmare, şi modul de viaţă conform cu aceste virtuţi, şi fericirea ce decurge din el vor fi *pur umane*"[63].

Terenul propriu politicii este cel aparţinând fizicii. Lucrul acesta semnalează nu atât sciziunea în sine a lumii, cât ruptura şi instabilitatea esenţei umane ca atare. În raport cu zeul, omul se instalează

61. *Cf. ibidem*, X, 8, 1178a 10.
62. Vezi pentru continuarea liniei opuse pasajul de la 1178 b 9-18 în care Aristotel ne atrage atenţia asupra inadecvării activităţilor din *polis* în raport cu situarea beatifică a zeilor.
63. *Cf. Etica Nicomahică*, X, 8, 1178a 8-22.

într-o etică maximală ; în raport cu natura sau cu animalitatea sa constitutivă, el se situează într-o etică secundă. Finalitatea îi este astfel dublă, însă fatalmente incongruentă, şi dubla realizare a autarkic-ului nu sfârşeşte într-o unitate. Din acest punct de vedere, îndrăznim să sesizăm caracterul unilateral al explicaţiei pe care o oferă Pierre Aubenque funcţionării lui *autárkeia*. În opinia sa,

> „o anchetă completă asupra filosofiei aristotelice a fiinţei trebuie aşadar să comporte o elucidare şi o valorizare, ambele ontologice, ale acţiunii morale şi ale muncii. Ea ar avea de arătat cum imită acţiunea morală, prin ocolul virtuţii şi al raportului cu celălalt, ceea ce în Zeu este imediateţe a intenţiei şi a actului, altfel spus autarkie (*autarcie*), cum, de aici, mediaţia virtuoasă ori amicală realizează de-a lungul «raportului cu celălalt» un Bine care este în Zeu coincidenţă de sine cu sine"[64].

Aceste consideraţii vin ca rezultat al încercării de a ilustra

> „acest punct printr-un exemplu : cel al amiciţiei. Zeul, fiind autarkic (*autarcique*), nu are nevoie de prieteni. Dar cea mai rea modalitate pentru om de a-l imita pe Zeu ar fi să pretindă că se poate lipsi de prieteni (...). Singura modalitate pentru om de a-l imita pe Zeu, care nu are prieteni, este de a avea prieteni ce îi suplinesc prin comunicare, finitudinea : mediaţia amicală imită printr-un ocol autarkia (*autarcie*) divină"[65].

Însă „sciziunea esenţială" nu reprezintă o pozitivitate a universului ce cuprinde într-un domeniu omul şi într-altul zeul. Dimpotrivă, „tăietura ontologică" „ţâşneşte" din interogaţia omului şi, avându-şi originea aici, ea secţionează însăşi situarea ontologică a acestuia. Efectul acestei instabilităţi a omului în fiinţă (locul de provenienţă al sciziunii) este posibilitatea de a separa (şi de a semnifica) două modalităţi de orientare practică aflate la îndemâna omului (după Aristotel, aparent, la fel de motivate ontologic).

Această înţelegere argumentează mai întâi faptul că autarkia divină nu aparţine doar Zeului, ci ea este prezentă ca posibilitate şi în câmpul umanului, în forma orientării intelective conform sensului maximal al lui *autárkeia*. În al doilea rând, nu există vreun punct de tangenţă (indiferent de felurile în care ne-o reprezentăm : imitaţie,

64. Pierre Aubenque, *Le probléme de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1983, p. 504.
65. *Ibidem*, nota 1, p. 501.

mediere) între cele două sensuri pe care le ia *autárkeia* în raport cu cele două moduri ale fericirii: viaţa filosofică şi viaţa politică[66]. Orientarea practică filosofică nu stă în opoziţie cu faptul de a fi cetăţean, însă determinaţia politică a filosofului este, în acest caz, una accidentală. O viaţă fericită în cetate nu poate fi identică, în principiu, cu o viaţă fericită în mod maximal (nici un moment Aristotel nu ne dă de înţeles că viaţa în cetate ar putea imita printr-un anumit procedeu autarkia divină), iar acest lucru este explicabil prin faptul că drumul ce duce la realizarea ei nu surprinde omul în esenţa sa politică.

În *Politica*, semnificaţia lui *autárkeia* se defineşte simplu: ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον – „Autárkeia este atât scop, cât şi bine maxim". Numai că sensul său substanţial este modelat după domeniul de semnificaţie pe care i-l pune la dispoziţie natura, întrucât, în egală măsură, sarcina fizicii este

> „să cerceteze cauza finală şi scopul şi toate cele în vederea cărora se face ceva. Iar natura este scop şi cauză finală, căci în lucrurile în care există un scop al unei mişcări continue, scopul este şi termen, şi cauză finală. De aceea şi poetul a fost mânat să zică, provocând râsul: «A atins sfârşitul pentru care s-a născut»"[67].

În ce fel însă finalitatea naturii guvernează semnificaţia practică a lui *autárkeia* şi care este specificitatea umană (alta decât prezenţa intelectului activ şi a activităţii contemplative) care răspunde semnificaţiei secunde a lui *autárkeia* ce determină domeniul politic?

8. *Ethica minima*

Caracterul natural (fizic) al cetăţii rezultă din provenienţa cetăţii, căci naşterea ei şi esenţa politică a omului se află în strânsă legătură cu mişcarea de geneză proprie naturii, diferenţa specifică a omului realizându-se în domeniul lui *physis* în raport cu alte vieţuitoare.

66. De aceea, părerea lui P. Aubenque că „autarkia relativă a cetăţii nu este decât o imitare, prin ocolul unui schimb limitat şi controlat, a autarkiei divine (...)", cu referire la *Politica* I, 2, 1253a 1, poate fi amendată (*cf.* P. Aubenque, *op.cit.*, p. 505, nota).
67. *Cf.* *Fizica*, II, 2, 194a *sqq.* (traducere de N.I. Barbu, Moldova, Iaşi).

Capitolul al doilea din Cartea I a *Politicii* are ca temă tocmai ideea provenienţei cetăţii din (originării ei în) mişcarea de geneză proprie naturii, care face întru totul obiectul fizicii, aşa cum apare în fragmentul de mai sus. Prima comunitate se realizează datorită unei mişcări a naturii care supune mişcării sale de generare omul însuşi. Comuniunea bărbatului cu femeia reprezintă fenomenalitatea acestei mişcări generative, iar omul nu participă la ea din propria decizie (οὐκ ἐκ προαιρέσεως). Comuniunea femeii cu bărbatul nu este rezultatul vreunei decizii, deci a unui act deliberator, ci este un epifenomen vital: generarea ca forţă dominatoare („ca şi la alte animale şi plante"[68]).

Perpetuarea vieţii cere conservare. Supravieţuirea prin muncă, producţie şi hrană este răspunsul la cerinţa de conservare a vieţii. Raportului dintre bărbat şi femeie i se adaugă raportul dintre bărbatul devenit stăpân şi sclavul său. Relaţia sclavului cu bărbatul devenit stăpân este conformă unui plan de supravieţuire prin muncă şi ei conlucrează la realizarea planului rezultat din exercitarea prevăzătoare a gândirii stăpânului. Supravieţuirea şi această relaţie subiacentă ei se dislocă aparent din făgaşul mişcării naturii, căci, în conlucrarea lor, stăpânul realizează partea teoretică şi el este cel ce prevede cu ajutorul gândirii şi întocmeşte un plan de spravieţuire. Numai că exercitarea acestei gândiri este dedicată în întregime şi în mod originar asigurării hranei[69], iar sclavul realizează instrumental cele prevăzute, fiind cuprins ca „animal" în sistemul prin care natura face ca plantele să fie menite animalelor şi animalele oamenilor[70]. Stăpânul şi sclavul conlucrează la asigurarea supravieţuirii, domeniul teoreticului şi cel al practicului stau împreună ca răspuns al vieţii, cuprinse laolaltă în mişcarea iniţiatoare a naturii. Sclavul este în mod natural sclav, pentru că nu poate exercita în mod prevăzător gândirea.

Astfel, din aceste două comuniuni (căsătorie şi conlucrare) se realizează primul concept al locuirii umane, care este οἰκία πρώτη. Primul fel în care locuieşte omul în chip natural este propriu-zis

---

68. *Cf. Politica*, I, 2, 1252a 29.
69. Hrana este expresia primară a avutului ; „fără cele necesare nu este posibilă nici viaţa, nici viaţa cea bună". *Cf. ibidem*, I, 4, 1253b 24.
70. *Cf. ibidem*, I, 5, 1254b 25 ; 8, 1256b 15-20.

locuirea împreună : conlocuirea. Păstrarea vieţii prin generare (căsătorie) reclamă supravieţuirea (conlucrarea cu sclavul), iar conceptul pe care îl realizează împreună este acela de convieţuire zilnică, a cărui expresie este comunitatea elementară ca şi *casă* (gospodărie şi familie). Pentru Aristotel, *casa* nu este în primul rând locul misterului în care se deschide lumea ca o extensie a descoperirii spiritului în intimitatea legiferată a relaţiilor din casă, dacă ţinem să ne amintim de Hegel. Şi, în primul rând, ea nu este o intimitate privată de tipul celei moderne şi nu deţine semnificaţia familiară a lui *acasă* ; ea nu este nici o ecuaţie a conştiinţei în fenomenalizarea spiritului absolut (la fel cum nici relaţia stăpân-sclav nu are un parcurs dialectic), ci este o dispunere a naturii conformă legilor ei ce funcţionează în ritmul diurn-nocturn şi, în special, una ce are în vedere hrana, căci Aristotel aminteşte că membrii familiei sunt *convivi* şi, mai ales, *comeseni*. În privinţa familiei, chiar Rousseau[71] este nevoit să admită (prin forţa unei tradiţii aristotelice sau prin cea a unei simple stări de fapt) caracterul complet natural al familiei şi, în acelaşi timp, să îl interpreteze ca prim model al societăţii în sens politic[72].

Din mai multe *case* se formează comunitatea primă (κοινωνία πρώτη) care este *satul.* Principiul mişcării naturale ce domină această compunere a formelor umane de asociere se păstrează în caracterul *gentilic* al satului. Conducerea unui neam (τὸ ἔθνος) (conducere ce ar putea avea vreo relevanţă „etnico-politică") se bazează pe legitimarea conferită de generarea comună (rudenia). Or, afirmă Aristotel, tipul de guvernare caracteristic „neamurilor" îl constituie regalitatea sângelui, ceea ce face ca satul să fie doar un efect cumulativ al mişcării naturale ce cuprinde sub cupola palaţială mai multe case, ca sub un singur acoperiş. Monarhul este figura lui *pater familias*[73], iar legitimitatea sa este pe deplin susţinută de ordinea sangvină.

Din mai multe *sate* se formează cetatea. „Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea, care

71. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Maxi-Poche, Classiques Français, Paris, 1996, II. „Des premières sociétés" ; „La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille".

72. *Ibidem*, *„La famille est donc si l'on veut le première modele des sociétés politiques".*

73. *Cf. Politica*, I, 7, 1255b 21.

atinge limita totalei autarhii şi care se creează în vederea vieţii, deşi dăinuie în vederea vieţii bune."[74] Cetatea este prezentată ca o comunitate ce se adună la sine şi în care mişcarea de geneză a naturii (pornită ἐξ ἀρχῆς[75]) se repliază în propriul ei scop, ce-i predetermină metabolismul. Cetatea este *koinonia teleios*, al cărei *telos* caracteristic este cuprins în însăşi ideea de finalitate naturală. Natura fiecărui lucru este, potrivit Stagiritului, ceea ce se adună la sine în sfârşit, ca urmare a mişcării genezei. Omul, calul, familia (*casa*) realizează acestă stabilitate ; ele se aşază ferm definite ca fiinţe şi, ca atare, nu mai generează modificări. În stabilitatea speciilor, natura îşi sfârşeşte geneza, iar în fiecare dintre aceste specii, un sfârşit se adună la sine ca desăvârşit şi existent pentru sine. Dar este atunci *casa* acest sfârşit ? Nu există o generare ce adună casele în sate şi apoi în cetăţi ? Nu este, în cele din urmă, abia cetatea sfârşitul desăvârşit ?

La aceste întrebări ne poate răspunde conceptul de *autárkeia.* Natura este scop, iar *autárkeia* este scop şi bine maxim. Numai că definiţia cetăţii precizează că *polis*-ul este o compunere finală a asocierilor prin case care atinge limita autarkiei totale. Şi casa, şi satul deţin autarkia ; şi ele reprezintă o stabilitate în desăvârşirea genezei, numai că prin ele se realizează doar o treaptă a ducerii la îndeplinirea conformă autarkiei naturale. O familie este mai autarkică decât un individ izolat, o cetate este mai autarkică decât o familie[76]. Aristotel demolează proiectul platonician uzând de acest cuvânt şi de relativitatea sa naturală. Criteriul unităţii, observă el, denaturalizează şi denaturează cetatea, căci, împingând unitatea la „limitele sale", pentru a relua expresia prin care Aristotel desemnează autarkeia cetăţii, Platon nu mai găseşte o cetate, ci o *casă*, şi nici o casă, ci un singur om[77]. Unitatea distruge cetatea. *Autárkeia*, dimpotrivă, caracterizează cetatea în ceea ce adună ea la sine, anume întreaga mişcare a naturii ce trece prin bărbat şi femeie, prin stăpân şi sclav, prin *casă* şi *sat*. Binele orbitor al divinului soare platonician este scos în irelevanţă politică de către Aristotel, căci politicul, prin conceptul

---

74. *Cf. ibidem*, I, 2, 1252b 30.
75. *Cf. ibidem*, I, 2, 1252a 25.
76. *Cf. ibidem*, II, 2, 1261b 12.
77. *Cf. ibidem*, II, 2, 1261a 15-20.

secund al lui *autárkeia*, este în cele din urmă o determinare naturală a aşezământului uman. Or, dacă în cazul *polis*-ului, unde începe politicul, *autárkeia* este dusă la limita împlinirii sale totale, acest lucru se realizează doar pentru că ceea ce este *autárkeia* în sensul ei mundan se exprimă în om.

Am încercat să structurăm prin dubla interpretare a lui *autárkeia* un sistem de opoziţii care poate fi oricând completat. Filosofia primă are ca reflex etic o semnificaţie maximală a lui *autárkeia* substanţială, propriu-zis acategorială, ce determină o etică maximală. Omul ce practică activitatea contemplativă este menit împlinirii ei, iar specificul său contemplativ este determinat de intelectul divin care, în exerciţiul său, izolează şi reduce la tăcere.

Pe de altă parte, filosofia secundă aduce în prim plan o semnificaţie modulată fizic (natural) a lui *autárkeia*; etica sa corespondentă, „etica animalică" a omului, este însăşi politica. Sensul substanţial al lui *autárkeia* trimite la „omul în carne şi oase", deci la substanţa compusă şi la domeniul de funcţionare al categoriilor. *Mărimea* cetăţii, *calitatea* de cetăţean, *timpul*, ca răgaz, *relaţia* cetăţean-sclav (răspunsul la întrebarea fundamentală: de ce nu este posibilă o cetate a sclavilor?), toate acestea sunt stabilite în funcţie de *autárkeia*. Omul ce trăieşte într-o cetate este dedicat împlinirii acestei etici în calitate de om politic: a fi cetăţean implică imediat a fi om politic. În acest caz, specificul politic al omului este determinat de *logos*, iar funcţionarea acestuia nu mai însingurează, ci adună laolaltă în jurul unui subiect de dezbatere: utilul şi dăunătorul, dreptul şi nedreptul, lucrul bun şi cel rău.

În clivajului ei ontologic, fiinţa omului este egal deschisă către aceste două dispoziţii de orientare practică în lume. Este una mai „autentică" decât alta?

Pe insula sa, Robinson aruncat de valuri este buimac încă şi deci total dezorientat. Pentru o clipă, tăcerea şi straniul neomenesc de pe insulă, chemarea lui Dumnezeu şi disperarea izolării ar putea să transforme insula într-un loc al ascezei, iar pe Robinson să-l orienteze spre zenit, chipul proximităţii ferindu-se, prin absenţă, de o eventuală adumbrire. Dar Robinson îşi construieşte o casă, deşi încă nu *are* o casă. Iar mai departe, îl întâlneşte pe Vineri, căruia îi dă viaţa şi care îi este atât fiu, cât şi, într-un fel, sclav. Ei conlucrează în vederea supravieţuirii, dar stăpânul este, o ştim cu toţii, Robinson.

Robinson are acum o casă. Şi, astfel, orientarea sa se decide, lucrurile se pun în ordine şi se limpezesc : insula devine o replică a insulelor Marii Britanii, Vineri – supusul şi fiul, iar el însuşi – regele. Aventura etică ia sfârşit o dată cu această hotărâre iniţială ; Robinson nu face decât să regăsească aiurea sensul etic care îi era de mult familiar, cel politic.

9. Subiectivism

S-ar putea afirma, privind desfăşurarea istorică a formelor comunitare, că Aristotel s-a înşelat[78]. Comunitatea cetăţenească a cetăţii nu este limita perfectă a posibilităţii de convieţuire specifice omului. Şi se înşela chiar în timpul în care îşi redacta filosofia asupra existenţei cetăţeneşti (căci, propriu-zis, aceasta înseamnă politica), pentru că, în acelaşi timp, Filip al Macedoniei şi, apoi, Alexandru depăşeau şi ruinau ideea perfecţiunii *polis*-ului, a imutabilităţii sale finaliste ; de atunci, nu încetăm să observăm cum realitatea imperiului, a regatului, a statului teocrat sau a republicii naţionale, ideea confederaţiei inter-naţionale depăşesc şi ruinează ideea aristotelică.

Însă, nu ştiu de ce, *impresia mea* este că, în tot acest timp, dacă politicul a renunţat la limitarea sa naturală (aşa cum o vedea Aristotel în conceptul de *autárkeia*), el şi-a păstrat totuşi acest caracter şi, totodată, valabilitatea naturală în cazul vieţii concrete a lui *zoon politikon*. Oricât de animaţi am fi de idei ameţitoare, nu încetăm să ne ducem viaţa în micul cartier sau în preajma vecinătăţilor din anonimul nostru oraş. Lumea pe care o deschidem prin trăirea socială ca atare este de la început împrejmuită de casă, rude şi ceilalţi câţiva concitadini cu care ne intersectăm mai mult sau mai puţin destinal. În mijlocul nelimitării relaţionale şi al infinitelor conexiuni, problemele noastre propriu-zis *politice* nu încetează să fie, mai întâi, cele ce privesc viaţa comunitară din proximitatea razei noastre vizuale cotidiene : nu marile idei sunt provocările comunităţii din care facem parte şi nici proiectele abisal-vizionariste nu duc la

78. David Ross, *op.cit.*, p. 229 : „În privinţa investigaţiei în centrul vieţii politice greceşti, Aristotel rămâne fără egal ; dar avea ceva mai puţină imaginaţie".

coeziunea noastră politică. Căci, în mod real, unitatea comunităţii noastre măsoară doar lucrurile, locurile şi persoanele de care avem nevoie în vederea ajungerii la starea cetăţenească descrisă de *autárkeia*. În sine, unitatea goală, fără ca ea să provină din exigenţa minimă a autarkiei, este o prostie. Cetatea nu este nici locul, nici zidul istoric ; cetatea este sensul în care ne aşază şi pe care ni-l deschide lumea semnificaţiei domestice, iar aşa cum o ştim, ceea ce-i oferă „logică" şi domiciliu este tocmai distribuirea ei în prezent şi în concretul vieţii[79] ; sălbăticia rămâne urletului fiarelor şi tăcerii sfinţilor.

79. Hegel remarca faptul că „se pot institui anchete într-o ţară mare, se pot aduna voturile din toate localităţile şi totaliza rezultatele, cum s-a întâmplat în convenţia franceză ; dar acesta este un făt mort, lumea vie desfăcându-se în mormane de hârtie şi dispărând" (G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Humanitas, Bucureşti, p. 243).

Despre conceptul de natură în *Politica* lui Aristotel

Claudiu Mesaroş

„Cine poate să prevadă cu ajutorul gândului, acela este în mod natural stăpân şi conducător, iar cel care poate realiza cu ajutorul corpului cele prevăzute este supus şi sclav în mod natural [...] ...rezultă că cetatea este naturală şi că omul este în mod natural un vieţuitor politic." (Aristotel, *Politica*)

1. Ce înseamnă „prin natură"?

Conceptul de *natură* reprezintă un concept cheie nu numai în contextul teoriei despre organizarea socială, ci pentru ansamblul operei lui Aristotel. Este extrem de important să înţelegem care este sensul unor distincţii precum natură-convenţie şi, mai ales, de ce spune Aristotel că omul este o vieţuitoare socială *prin natură*. Sensul acestei sintagme nu a fost îndeajuns explicat, creând confuzii însemnate în primul rând din cauza faptului că sensurile termenului *natură* (φύσις) sunt variate şi extrem de contextuale. Ca ilustrare, putem considera lista oferită de W.K.C. Guthrie[1], conform căreia *physis* desemnează: (1) natură în general, ca în sintagma „natura nu face nimic fără un scop" (un sens foarte apropiat de utilizarea contemporană curentă, sens care, de altfel, poate fi precizat în funcţie de celelalte); (2) origine a ceva, în sens de *genesis* (aici, având termenul

1. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: „Aristotle: An Encounter", Cambridge University Press, 1981, p. 129.

de *genesis*, putem spune – poate mai precis – că este vorba despre naştere şi devenire luate împreună, înţelese ca tendinţă spre un scop) ; (3) lucrul concret, ca un compus din materie şi formă (*syntheton*) ; (4) forma, în sensul în care Aristotel spune că „forma este natură"[2] ; (5) substratul material din care orice este compus. Sensurile (2) şi (3) sunt avute de Aristotel în vedere atunci când stabileşte obiectul de studiu al *Fizicii*, spunând că *physis* în sensul de *genesis* este calea către *fizică*.

Prin urmare, natura în general (*physis*) este un nume comun pentru *genesis*, *syntheton*, *morphe* şi *hyle* ori *hypokeimenon* sau poate mai degrabă pentru ceva comun acestora. Ceea ce ne propunem este să identificăm ce este acel ceva comun care poartă numele de *physis* şi, mai ales, care este funcţia acestui termen în tratatul despre organizarea politică[3]. Ne interesează, mai cu seamă, statutul ontologic al realităţilor despre care Aristotel spune că sunt „prin natură".

2. Ce nu este prin natură ?

O ocurenţă importantă a sintagmei „prin natură" apare în *Despre interpretare*, în cadrul opoziţiei natură-convenţie, atunci când Aristotel precizează că termenii limbajului au înţeles (şi, ulterior, că enunţurile au valoare de adevăr) *prin convenţie*, şi nu prin natură[4]. Opoziţia natură-convenţie îşi are originea în exagerările sofiştilor care au generat, încă la Platon, preocupări pentru introducerea unei coerenţe, a unei continuităţi între cei doi termeni. Este însă vorba la Platon despre convenţia ca νόμος, despre legea instituită prin cutumă, pe care Aristotel nu o invocă în cazul limbajului decât atunci când vorbeşte explicit despre vechimea lui şi despre caracterul „moştenit" al unor termeni. Κατὰ συνθέκην, tradus atât la Platon, cât şi la Aristotel prin „convenţional", pierde conotaţia de „cutumă", păstrând doar sensul de „instituire", de „construcţie". *Natura*, termenul corelat, rămâne însă la fel, şi apare sub forma unor derivaţi ai sferei

2. *Fizica*, 193b 12-13.
3. Ne vom ocupa în detaliu de prima carte a *Politicii*, acolo unde Aristotel expune principiile cercetării.
4. *Cf. Despre interpretare*, 2, 16a 27-29.

lui *physis* (φύσις, κατὰ φύσιν, ἐν φύσει, φυσικῶς sau determinarea predicativă πέφυκεν)[5]. Sensul „convenţiei-nomos" este preluat la Platon de τέχνη, ca proiect mental ideatic, imanent naturii[6], dar Aristotel utilizează în continuare νόμος pentru „datină", „obicei", ce poate fi opus naturii[7] şi considerat inferior artei.

Aşadar, limbajul cu sens şi valoare de adevăr este convenţional, o sintagmă a cărei precizare nu ne interesează aici. Ne interesează doar ideea, extrem de importantă, că instrumentul cel mai important al ştiinţei, *organonul*, este ceva distinct de natură. Toate animalele emit sunete naturale (*phone*), care însă nu au sens inteligibil, ci exprimă simple pasiuni ale sufletului (durere, plăcere). Pentru a fi un instrument al cunoaşterii, limbajul trebuie să devină un produs al intelectului, adică să fie reglat de convenţii. Abia atunci *phone* devine *logos*, putând exprima şi transmite „utilul şi dăunătorul, dreptatea şi nedreptatea", adevărul şi falsul[8]. În cazul limbajului – cel puţin – avem de-a face cu o *dispoziţie* (sau o *facultate naturală*) a cărei funcţie se exercită în mod deplin – se actualizează, putem spune – printr-o prelucrare intelectuală ce nu mai este numită *prin natură*, ci *prin convenţie.* Naturală este doar *capacitatea* lucrului de a fi condus către un *telos*, actualizarea ca atare a acestei capacităţi fiind un dat al intelectului. În calitatea sa de *produs* al intelectului uman, limbajul cu sens şi valoare de adevăr poate fi considerat un artefact.

O altă conjunctură din care putem înţelege, cu o pertinenţă sporită, distincţia dintre natural şi non-natural este discuţia de la începutul tratatului despre categorii. În acel context, orice cititor poate să zăbovească puţin asupra întrebării : „care este totuşi locul omului pictat ? ", ajungând la constatarea unui *nivel ontologic diferit.* Aristotel pare să fie conştient de semnificaţia ontologică a artefactelor, prin artefacte înţelegând aici orice produs artistic sau tehnic, orice fel de instrument, chiar şi termenii lingvistici artificiali. Constatăm că există o deosebire netă între artefacte şi lucrurile naturale[9] :

5.- *Apud* Mihail Nasta, „Natura şi artefactele", în vol. *Studii aristotelice,* Tipografia Universităţii din Bucureşti, 1981, p. 115.
6. *Ibidem*, pp. 137-138, nr. 105.
7. *Cf. Retorica*, I, 1369a 35 – 1369b.
8. Vezi aici pasajul, esenţial, din *Politica*, I, 2, 1253a 1-18, discutat mai jos.
9. Câteva locuri aristotelice privind artefactele : *Met.*, 982b ; 1032a ; 1052b ; 1070a. *An. Post.*, 100a. *Phys.*, 199a. *Eth. Nic.*, 1140a. Referinţe în : Alain

artefactele îşi au propria lor esenţă, localizată în mintea artistului (artistul sau creatorul cunoaşte şi aplică esenţa artefactelor sale asupra materiei pe care o prelucrează). Ele se dezvoltă şi fiinţează în acord cu acest *telos artificial* (non-natural) conceput[10]. Există însă şi o *similitudine*: Omul nu poate postula prin el însuşi contradicţii în natură (sau, dacă o face, acestea ar fi fără nici o existenţă reală), toate procesele fiind în mod potenţial naturale. Omul poate doar să cunoască natura fără a interveni fundamental în raţionalitatea sa teleologică.

3. Ce este prin natură?

După cum arată M. Nasta în studiul citat, φύσις la Aristotel are un univers de determinări extrem de divers, neputând fi expus, tehnic vorbind, în mod sintetic. În limbaj, „natura însăşi" (αὐτή ἡ φύσις) găseşte metrul potrivit, cel mai apropiat de graiul obişnuit, spune Aristotel justificând iambul ca metru optim în poetică[11], lăsând să se înţeleagă că, totuşi, estetica vorbirii, stilul (λέξις) este oarecum guvernat de exigenţe naturale. Aceasta, pentru că, aflăm din *Topica*, „ceea ce este bun de la natură merită să fie preferat ca atare"[12], aşa încât „înţelepţii vorbesc potrivit naturii şi adevărului", deoarece legea (νόμος) reprezintă „opinia celor mulţi", prejudecata[13]. Între κάτα φύσιν şi κάτα νόμον, Aristotel preferă prima variantă, ca fiind mai apropiată de adevăr. În ce priveşte „convenţia" (κατὰ συνθέκην), ea apare, în cazul limbajului, ca o alternativă nouă la

---

Besançon, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky,* traducere de Mona Antohi, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 47-48 ; Joseph Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Les Beles Lettres, Paris, 1939, p. 133 ; Mihail Nasta, art.cit., pp. 91-139.

10. O ilustrare utilă în înţelegerea afirmaţiilor de faţă : pur logic, nu există nici o diferenţă între două aserţiuni ca acestea : „Copacul este din lemn" şi „Unealta este din lemn". Teoria aristotelică a termenilor (*Cf. Categorii*, la 1 *sqq*.) începe tocmai cu distincţii de acest fel, iar silogistica trebuie parcursă ţinând cont de ele.
11. *Cf. Poetica*, 4, 1449a 23-26.
12. *Cf. Topica*, III, 4, 119a 10-11.
13. *Cf. Respingerile sofistice*, 12, 173a 29-30.

primele. Pe de altă parte, φύσις şi νόμος sunt ele însele, de la început, contradictorii: adevărul aparţinând naturii, falsul şi prejudecata sunt asociate „legii", datinii, apanaj al *opiniei* şi iluziei cognitive. Însă, dacă limbajul adevărat nu este natural, ci „convenţional", în ce fel se opune convenţia (συνθέκη) naturii (φύσις)? În cazul nostru, ar trebui să ne întrebăm de ce (sau *în ce fel*) este limbajul cu valoare de adevăr ceva *non natural*, din moment ce natura este ea însăşi, cum am văzut, o sursă a adevărului? Răspunsul vine în urma distincţiei dintre ceea ce determină natura în lucruri şi ceea ce determină intelectul în lucruri. Lucrurile însele („adevărul" lor) au determinaţii naturale. Intelectul trebuie să identifice însă aceste determinaţii şi să construiască limbajul în aşa fel încât să existe o corespondenţă logică între limbaj şi lucrurile denumite de acesta. În acest din urmă caz, avem convenţia, înţeleasă ca transpunere a adevărului obiectiv (natural) în adevăr logic (intelectual)[14]. Nu este vorba, aşa cum ar putea părea, despre două adevăruri, ci despre unul şi acelaşi: în natură există un „adevăr" ontic, al stării de lucruri, o legitate de ordin inteligibil a substanţelor prime. Este sarcina intelectului să *cunoască* această legitate, să transpună acest inteligibil în *logos* cu sens, efectuând „traducerea", am putea spune (nu fără legătură cu titlul tratatului *Peri hermeneias*), între substanţa primă („natura") şi substanţa secundă („convenţia").

În tratatul *Politica*, primul lucru pe care trebuie să-l observăm este faptul că Aristotel invocă sintagma „prin natură" în urma descrierii unor fenomene procesuale. Mihail Nasta vorbea, în studiul amintit, în termeni de *cauzalitate*, lucru valabil pentru *Fizica*, dar, cel puţin la prima vedere, problematic în contextul *Politicii*. Problematic, deoarece în *Politica* nu mai putem vorbi despre *natura cauzală* a lucrurilor, ci despre o natură a ierarhiilor şi a funcţiunilor îndeplinite de către *părţi* (astfel sunt consideraţi de exemplu indivizii în stat,

14. Vezi şi comentariul lui Ammonius, în: Ammonius Hermiae şi Stephanus din Alexandria, *Comentarii la tratatul „Despre interpretare" al lui Aristotel însoţite de textul comentat*; traducere, cuvânt înainte, note şi comentariu de Constantin Noica, Editura Academiei, Bucureşti, 1971, 26r-34v: „Prin natură" se spune în două sensuri: întâi, atunci când „pentru lucruri se determină ceva de către natură"; în al doilea rând, „prin natură" înseamnă ceea ce este „firesc potrivit lucrurilor denumite de ele (de nume – n.n.), aşa încât numele natural pentru cel ce are minte de conducător să fie Archidamos".

dar şi membrii familiei etc.) în vederea unui scop înţeles de obicei ca „un bine comun" (κοινωνίαν ἀγαθοῦ) sau „viaţă bună"(εὖ ζῆν). Observăm, în acest punct, că statul este abordat în calitate de *compus* (sau comunitate), şi nu ca un întreg (simplu). Într-un mod similar este înţeleasă şi *substanţa :* compus din materie şi formă, care presupune un proces de devenire[15].

Primele ocurenţe ale ideii că organizarea politică este ceva natural intervin în Cartea I a *Politicii*, în contextul în care Aristotel îşi propune să cunoască aşa-numita cetate prin metoda sa bine cunoscută, „desfacerea compusului până la cele care nu mai sunt compuse". Astfel, capitolul II al Cărţii I listează o serie de astfel de „părţi" naturale destinate a compune, în final, cetatea.

Primul lucru despre care ni se spune că ar avea loc „prin natură" este faptul că masculinul şi femininul nu pot trăi unul fără altul şi „trebuie să devină o pereche în vederea reproducerii". Aceasta ar putea fi, ne avertizează Aristotel, cea mai bună formulare teoretică despre „cele care nu mai sunt compuse", nivelul elementar în cazul statului. Originea organizării sociale este deci, *prin natură* („pornire naturală"), tendinţa femininului şi masculinului de a se împerechea. Observăm că nu este vorba despre existenţa celor două genuri (masculin şi feminin), ci despre un *proces* (împerecherea în vederea reproducerii – γενέσεως ἕνεκεν) care, în filosofia aristotelică, aparţine *devenirii*, şi nu actului.

Un alt element natural al statului este relaţia dintre stăpân şi supus, în vederea supravieţuirii lor. Aşa cum femininul şi masculinul sunt două părţi complementare (reproducerea nu poate avea loc decât prin participarea ambelor, una fără alta fiind insuficiente), stăpânul şi supusul (sau sclavul) suferă în mod similar de o „lipsă" naturală, care trebuie suplinită prin convieţuire. Stăpânul prin natură este cel care are puterea (δύναμις, adică „potenţa") minţii, posibilitatea de a prevedea. Sclav prin natură, continuă Aristotel, trebuie să fie cel care posedă putere corporală (δυνάμενον τῷ σώματι), adică putinţa de a realiza prin forţa trupului cele concepute de către cel dintâi. Acest caz ilustrează mult mai vizibil o problemă legată de relaţia dintre *devenire* şi *lipsă* (privaţiune) : privaţiunea, ca negaţie

[15] *Cf. Metafizica,* XI, 2, 1060b 18.

accidentală a genului (lipsa unui atribut pe care lucrul l-ar avea în chip firesc[16]), acţionează în favoarea devenirii, individualul tinzând să o suplinească. În cazul acestor elemente complementare, cum sunt femininul şi masculinul, stăpânul şi sclavul, fiecare dintre cele două părţi tinde să suplinească o lipsă prin *relatul* său, ca şi cum ar face parte din acelaşi gen. În fond, Aristotel nu neagă co-generitatea în nici unul dintre cazuri. Sclavul, deşi lipsit de drepturi cetăţeneşti, nu scapă prin nimic definiţiei omului. Ca orice substanţă, omul are atribute, dar, în acelaşi timp, *lipsa* unor atribute, fiecare putându-l apropia sau îndepărta de entelehia sa. Stăpânul „prin natură" are o mai mare posibilitate de „prevedere cu ajutorul gândului" (δυνάμενον τῇ διανοίᾳ), în timp ce sclavul se află mai departe de realizarea formei, din cauza *privaţiunii* de facultate dianoetică. Se poate spune în mod similar despre stăpân că are o privaţiune de vigoare corporală, necesară supravieţuirii (nu însă, nemijlocit, realizării entelehiei!). Ceea ce „prescrie" natura fiecăruia dintre ei nu reprezintă, din acest motiv, o definiţie, nu indică atributele genului şi ale diferenţei specifice. „Prin natură" descrie, în acest caz, faptul că între indivizii aceluiaşi gen sau aceleiaşi specii pot exista diferenţe care îi plasează pe unii mai aproape de genul proxim, iar pe alţii mai aproape de specia proximă[17].

Definiţia exprimă *esenţa* unei substanţe, adică ceea ce trebuie să devină starea sa de act final (*entelehie*). Substanţele nu se află însă niciodată în starea de entelehie, ci *tind* spre ea, conform finalismului aristotelic bine cunoscut. Ele se află în *devenire*, o stare ontologică ce caracterizează sublunarul. Este starea de imperfecţiune proprie substanţelor compuse din materie şi formă, în care materia este cauza privaţiunii sau îndepărtării de formă.

16. *Cf. ibidem*, V, 14, 1022b 24.
17. Există evident şi diferenţe care nu îndepărtează indivizii de definiţia lor. De exemplu, faptul că unii oameni nu pot vedea sau nu pot râde nu îi împiedică să-şi exercite facultăţile intelectuale şi deci să-şi atingă entelehia (aceste atribute sunt numite *proprii*). În schimb, o privaţie a atributelor definitorii (*esenţiale*, care dau diferenţa specifică, de exemplu „fiinţă gânditoare", în cazul omului) împiedică sau îngreunează realizarea entelehiei. De aceea, sclavul este „prin natură" inferior celui care suferă în mai mică măsură de această privaţie.

Desigur, apare problema dacă statutul ontologic al sclavului este într-adevăr inferior celui al stăpânului său. Răspunsul suportă două sensuri. Conform esenţei speciei umane, sclavul şi stăpânul au acelaşi statut, diferenţa fiind că sclavul, din cauza privaţiunii de care suferă, se află în imposibilitatea de a-şi atinge entelehia conformă speciei. Pentru coerenţă, era necesar ca filosofia aristotelică să conţină asemenea consecinţe, pe care le putem înţelege mai uşor luând în considerare o analogie cu o specie inferioară, de exemplu cea a regnului vegetal, în care pot exista indivizi (exemplare particulare de plante) ce nu-şi ating niciodată entelehia (reproducerea, în cazul regnului vegetal), din pricina unor privaţiuni naturale. Ei pot servi însă foarte bine altor scopuri intermediare, cum ar fi chiar facilitarea supravieţuirii unor exemplare învecinate. Acesta este şi statutul sclavului.

Următoarea instanţă a sintagmei „prin natură" precizează că „femeia se deosebeşte de sclav în mod natural", în sensul că privaţiunea de care suferă fiecare este diferită. Femeia şi sclavul nu au acelaşi regim - „ca la barbari" -, deoarece scopul intermediar căruia-i slujeşte fiecare este diferit. Natura creează un *organon* potrivit fiecărui scop, astfel încât acesta să fie cât mai bine servit.

În fine, familia este „comunitatea naturală constituită în vederea vieţii cotidiene". O precizare importantă, prin faptul că indică în mod direct *scopul intermediar* căruia îi corespunde aceasta, excluzând identificarea vieţii familiale cu *esenţa* speciei om. La fel cum virtuţile etice sunt depăşite de virtutea dianoetică, aceasta din urmă însemnând de fapt situarea în proximitatea entelehiei (fericirea supremă constând în contemplaţie, şi nu doar în realizarea unor acte virtuoase în cadrul vieţii cotidiene[18]), la fel, ceea ce serveşte vieţii cotidiene şi supravieţuirii nu reprezintă *esenţa*, ci un *propriu* destinat a asigura ori facilita menţinerea în viaţă.

Aceste elemente prime (masculinul şi femininul, stăpânul şi sclavul, familia) convieţuiesc la rândul lor în vederea realizării unor nevoi mai generale, compunând satul, numit „comunitate primă". Asigurarea unor nevoi şi mai complexe are loc în cadrul unei „comunităţi depline", numind astfel *cetatea.* Toate cele ce asigură realizarea

18. *Cf. Etica Nicomahică,* X, 7, 1177a 12-17.

unor nevoi ale vieţii zilnice sunt date „prin natură", deci inclusiv cetatea. Caracterul natural al cetăţii este evident şi prin extensie de la familie şi sat, dar şi prin rolul intrinsec specific acesteia : cetatea este „comunitatea deplină", adică locul în care pot fi asigurate toate nevoile ce facilitează un *dynamis* îndreptat spre realizarea autarhiei. Ne amintim, în acest punct, un pasaj din *Etica Nicomahică :* „ceea ce am numit autarhie caracterizează în gradul cel mai înalt activitatea contemplativă"[19].

Cetatea este scopul „comunităţilor prime", se spune mai departe, şi nu în sensul în care cetatea ar reprezenta un scop final, *entelehia* speciei umane, ci în sensul în care *comunităţile prime*, *ca* substanţe, au un scop al lor, specific. Realizarea comunităţii depline, a cetăţii sau organizării politice este esenţa comunităţilor prime şi a omului *ca* fiinţă socială, nu a omului *ca* esenţă. Deosebirea dintre omul ca fiinţă socială şi omul ca esenţă este evidenţiată de rândurile imediat următoare ale primului capitol din *Politica*, unde ni se spune că :

> „Omul este un vieţuitor politic mai degrabă decât orice albină şi orice fiinţă gregară. Căci (...) dintre toate vietăţile, numai omul are limbaj (*logos*). Glasul (*phone*) este numai semnul plăcerii şi al durerii şi aparţine şi altor vieţuitoare, căci natura lor a ajuns numai până la sesizarea plăcerii şi a durerii şi la semnificarea lor reciprocă, pe când limbajul serveşte exprimării utilului şi dăunătorului, precum şi a dreptăţii şi nedreptăţii. Această însuşire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, aşa că numai el sesizează dreptul şi nedreptul, pe lângă alte senzaţii"[20].

Am redat acest pasaj în întregime, întrucât el reprezintă o argumentaţie unitară. Omul ca esenţă, redat prin atributul de „vorbitor" (în sensul de limbaj, *logos*), posedă cea mai înaltă facultate de care este în stare o fiinţă sublunară: intelectul. *Entelehia* sa şi deci esenţa (ca scop suprem) este realizarea fericirii de tip intelectual, starea de contemplare (identificată şi cu starea de cunoaştere deplină, de identitate a intelectului – *nous* – cu ceea ce cunoaşte)[21]. Limbajul (*logos,* o activitate strâns legată – uneori identificată – cu gândirea,

---

19. *Cf. Etica Nicomahică,* X, 7, 1177a 27.
20. *Cf. Politica,* I, 2, 1253a 1-18.
21. *Cf. Despre suflet,* III, 5, 430a 20.

noein[22]) este încă un atribut al omului, mult mai apropiat de definiţia care îi atribuie activitatea noetică. În virtutea *acestei* determinaţii esenţiale este omul capabil de o organizare politică (aşa cum, tot din acelaşi motiv, este capabil de alte activităţi, cum ar fi cunoaşterea, scrierea etc.). Altfel spus, organizarea politică este posibilă (şi necesară) nu ca scop în sine, ci pentru ca omul să poată trăi independent – autarhic – spre a realiza starea de fericire. Pentru aceasta însă, el este în situaţia de a sesiza „dreptul şi nedreptul", „utilul şi dăunătorul" şi, mai ales, de a le împărtăşi. Împărtăşirea lor este ceea ce Aristotel numeşte „comunitatea noetică" sau „prietenia politică" (*homonoia*)[23], omul fiind singura fiinţă capabilă de aşa ceva. Pentru a reveni la *Politica,* „comunitatea acestor fiinţe (capabile de activitate noetică – n.n.) creează familia şi cetatea". Cel fără o cetate – remarcă Aristotel, dând un citat din Homer – este situat în afara naturii umane, fiind „fie mai presus, fie mai prejos de om".

Raportul omului cu cetatea devine inteligibil în această lumină ca un raport parte-întreg, în care rolul părţii este de a servi buna funcţionare a întregului, cu toate că esenţa omului este alta decât aceea de „fiinţă socială". În gândirea practică, Aristotel admite că scopurile finale ale vieţii umane sunt virtuţile etice şi deci buna conduită în cetate, dar, în acelaşi timp, trebuie să ţinem cont de faptul că viaţa cotidiană (unde se aplică filosofia practică) se desfăşoară *în vederea* celei teoretice, aşa cum viaţa pur şi simplu (faptul de a subzista) are ca scop realizarea *entelehiei*. Ştim, de altfel, că etica şi politica reprezintă, pentru Aristotel, un singur studiu continuu, numit „filosofia vieţii umane". *Etica* fixează formele vieţii bune aşa cum pot fi ele realizate într-un stat bun, în vreme ce *Politica* aşază principiile constitutive ale statului bun, scopul suprem al *acţiunii* umane.

Fiind „prin natură", cetatea este scop, spune Aristotel (întrucât „natura este scop"), iar în paragraful următor completează : „cetatea

---

22. Însăşi activitatea intelectului este numită uneori *logos*, întrucât termenul are o gamă de semnificaţii ce glisează între *actul de a vorbi cu înţeles* şi *actul de a raţiona*. Limbajul raţional este în fond totuna cu raţionalitatea însăşi (sau poate o finalitate a ei). Pe această temă se poate vedea, în limba română, lucrarea lui Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988.
23. *Cf. Etica Nicomahică,* IX, 6, 1167b 2-3, VIII, 8, 1159b 12.

este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părţii". Trebuie să înţelegem aici trei lucruri. Mai întâi, faptul că cetatea este „anterioară", apoi că ea este „scop" (deci posterioară, într-un alt sens) şi, în fine, faptul că raportul om-cetate este un raport parte-întreg. Pentru aceasta, va trebui să vedem cum defineşte Aristotel însuşi termenul „natură" în Cartea a V-a a *Metafizicii*.

„Natură" înseamnă mai întâi devenirea sau generarea celor ce cresc. Într-un alt sens, se numeşte natură elementul originar, „prezent-în", din care se dezvoltă ceea ce creşte ori devine. În al treilea sens, se spune natură despre acel ceva inerent care constituie sursa primei mişcări a corpurilor naturale. Toate aceste trei sensuri principale plasează termenul de „natură" în registrul devenirii, al potenţei, nicidecum în planul ontologic absolut, al actului. Natura nu numeşte deci esenţa unui lucru (acel ceva *către care* se dezvoltă sau devine lucrul), ci setul de potenţe (sau privaţiuni) care fac ca lucrul să se mişte. Natura constituie chiar procesul şi sursa devenirii fireşti. Cel de al patrulea sens menţionat de Aristotel („se numeşte natură şi materia primară a vreunui obiect artificial ce nu se poate schimba din propria ei potenţă") aduce în atenţie o utilizare comună a termenului, în vreme ce sensul al cincilea duce lucrurile mai departe, înspre elementele primordiale (apă, aer, foc, pământ), în cele din urmă tot surse ale mobilităţii şi devenirii. Într-un alt sens, natură se numeşte substanţa lucrurilor, în sensul de *compus*, cum conchide Aristotel: „prin urmare, există prin natură doar ceea ce constă din aceste două elemente: forma şi materia, cum sunt vieţuitoarele şi părţile lor". Natură se mai numeşte şi *materia primă*, atât în sens fizic, cât şi în sens metafizic, dar şi forma substanţială, înţeleasă ca *principiu al mişcării*. Să conchidem şi noi că sensul principal al *naturii* este acela de devenire sau principiu al mişcării, înţeles ca materie (privaţiune de formă) sau ca formă (potenţă ce trebuie actualizată).

4. Natură – devenire

În nici unul dintre cazuri însă natura nu este esenţă sau act. Termenul de natură trebuie integrat în registrul ontologic al devenirii, natura fiind însăşi *potenţa*. „Prin natură" se referă la starea naturală a

oricărei substanţe, adică starea de *devenire* (trecere de la potenţă la act, de la privaţiune de formă la formă), stare în care substanţa îşi are principiul devenirii (mişcării) în sine, luată ca diferită de sine[24].

În această stare naturală, substanţa *este şi nu este* conform definiţiei sale, întrucât esenţa indicată prin definiţie nu este actuală decât în starea de entelehie. În devenire, esenţa este doar *posibilă*. Totuşi, posibilă fiind, esenţa este principiu al devenirii sau al ascensiunii către starea de act. Acesta este sensul ontologic al *posibilului*: „principiu al mişcării sau schimbării în altul ori în acelaşi considerat ca altul sau prin altul ori prin acelaşi luat ca altul"[25].

Orice fiinţă (substanţă) trebuie să aibă propriul său *dynamis* (să fie posibilă în ordine ontologică), adică să aibă o formă proprie pe care să şi-o actualizeze ca esenţă. Ceea ce înseamnă a spune că orice lucru care este „prin natură" are un *telos* de atins. În acest sens trebuie înţeles posibilul ca „pseudo-universal", potenţa care se referă la acele lucruri ce au o capacitate raţională sau iraţională (de exemplu, focul, care nu poate alege să nu încălzească[26]) relativă la esenţă, la act (λέγονται κατὰ τὸ αὐτὸ εἶδος). Acest sens absolut al posibilului decurge din necesar („ceea ce este necesar este şi posibil"[27]), sensul său fiind acela că esenţa, deşi are caracter necesar, în sublunar (în registrul devenirii), ea este doar posibilă, trebuind să *devină*. „Pseudo-universalul", menţionat de Aristotel în *Despre interpretare* (cu exemplul „Omul este şi nu este frumos, căci poate să devină frumos"), este de fapt *posibilul* ca stare temporară – în devenire – a necesarului. Spre ilustrare, definiţia unei specii – „Omul este o fiinţă raţională" – nu descrie o stare actuală a indivizilor din specia respectivă, ci esenţa lor *de actualizat*. Aflaţi *în devenire*, oamenii sunt (conform definiţiei) şi *nu sunt încă* (conform stării lor de devenire) raţionali. Ceea ce înseamnă a spune că actualizarea formei

24. „Luată ca diferită de sine", întrucât principiul devenirii este esenţa, care nu este acelaşi lucru cu substanţa, aceasta din urmă conţinând şi materie. În acelaşi timp, esenţa nu se află în substanţă decât într-un grad intermediar (nefiind actuală decât în starea de entelehie).

25. *Cf. Metafizica*, V, 12, 1019a 17-20, V, 12, 1020a 1-2.

26. *Cf. Despre interpretare,* 13, 23a 1-10. Potenţele iraţionale (ale substanţelor neînsufleţite) nu admit rezultate contrare (nu pot „cădea" în accidental): focul, bunăoară, îşi va atinge *telos*-ul fără excepţii.

27. *Cf. ibidem,* 13, 23a 6, 13, 23a 17-18.

este necesară în ordine logică, dar nu şi temporală ; unele substanţe putând „rata" atingerea *telos*-ului, prin corupere. Se poate spune deci că actualizarea formei este, într-un sens, şi contingentă. Acesta ar fi sensul primordial al *posibilului*, „după putinţă" (adică în acord cu devenirea – κατὰ δύναμιν), celelalte sensuri menţionate în Cartea a V-a a Metafizicii fiind sensuri secundare ce aparţin accidentalului şi cauzalităţii[28].

Natura ca devenire este strâns legată de acest „pseudo-universal" sau posibil-necesar (devenirea esenţei sau universalul-în-timp), în sensul în care contribuie nemijlocit la realizarea sa, fără a fi unul şi acelaşi lucru. Universalul în devenire este esenţa substanţelor, fiinţa lor, în vreme ce devenirea include şi transformările materiei, interacţiunea materie-formă, coruperea fiind, în cele din urmă, un revers al devenirii. Devenirea este un proces ce are ca scop realizarea esenţei şi ca instrumente tot ceea ce conlucrează în vederea susţinerii ei : materia, privaţiunea, părţile trupeşti etc. Toate acestea reprezintă *devenirea ca natură.*

Omul este fiinţă raţională prin esenţă şi tinde să-şi realizeze această esenţă, dar în acelaşi timp este o fiinţă cu intelect, afecte, trup, acestea la rândul lor aflându-se într-o ierarhie naturală, trupul subordonându-se sufletului, iar afectele supunându-se intelectului. Partea cea mai înaltă a sufletului, intelectul, se slujeşte în mod natural de cele inferioare, în vederea activităţii sale.

Să zăbovim o clipă asupra analogiei efectuate de Aristotel între ierarhia corp – suflet – intelect şi ierarhia sclav – stăpân – om

28. Alte patru sensuri ale *putinţei* (δύναμις) : 1. „ceea ce nu este cu necesitate fals" (non necesar ca non p), ca de exemplu, dacă „Omul şade", este posibil, nu este necesar ca „Omul nu şade" să fie adevărat. Altfel spus, este posibil ca omul să şadă şi să nu şadă, în mod absolut accidental, având însă în sine puterea de a se afla în una sau alta dintre aceste stări ; 2. „ceea ce este adevărat" (ἀληθὲς εἶναι), adică situaţia în care se poate formula un enunţ adevărat despre o stare de lucruri, dar nu în mod esenţial, căci „altceva are asupră-le o astfel de putere", deci starea lor este determinată cauzal ; 3. *contingentul*, adică ceea ce „*poate* fi adevărat" (τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι), dar fără un temei ontologic, lipsind orice influenţă a unui principiu de schimbare în afara purei întâmplări ; 4. sensul folosit în mod *metaforic*, în geometrie. Aceste sensuri secundare ale posibilului „nu sunt şi după putinţă" (κατὰ δύναμιν), adică nu sunt relative la sensul prim al posibilului ca principiu pentru devenire

politic, o analogie care ne duce cu gândul la strategia de construcţie a *Republicii* lui Platon. În opinia lui Aristotel, după cum am încercat să ilustrăm deja, fiecare specie a viului conţine exemplare care, prin naştere („*prin natură*", putem repeta), deţin imperfecţiuni ce le fac să nu aibă acces la esenţa specifică, existând astfel o ierarhie intra-specifică utilă în menţinerea vieţii cotidiene.

„În toate cele alcătuite din mai multe părţi, dar care realizează ceva unic şi comun, fie că este continuu sau discontinuu, apar cel ce comandă şi cel ce se supune. În toată natura, această relaţie apare la fiinţele vii, şi chiar la cele care nu sunt vii există o anumită stăpânire, de exemplu armonia. (...) Vieţuitorul este compus în primul rând din suflet şi corp, dintre care unul în mod natural este conducător, celălalt condus. (...) În opinia noastră, într-un vieţuitor se poate remarca mai întâi un principiu stăpânitor şi unul politic: sufletul stăpâneşte corpul ca un stăpân de sclavi, iar intelectul <stăpâneşte> dorinţa ca un om politic sau un rege (ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει... ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικὴν <ἄρχει>). În aceste situaţii, se vede că este naturală şi totodată folositoare pentru corp supunerea faţă de suflet, precum şi pentru partea afectivă <supunerea> faţă de intelect şi faţă de partea care are judecată. Dacă ele ar fi egale sau <supunerea> ar fi inversă, acest lucru ar dăuna tuturor <părţilor>"[29].

Fragmentul stabileşte analogia menţionată într-un mod foarte asemănător celui în care procedează Platon. Astfel, relaţia dintre suflet şi corp este asemenea celei dintre stăpân şi sclav, o relaţie naturală, la fel şi relaţia intelect-dorinţă. Stăpânirea naturală a sufletului asupra trupului este asemenea stăpânirii stăpânului de sclavi asupra sclavilor. Avem de-a face aici cu două ierarhii, în fond, ele însele situate într-un raport ierarhic una faţă de alta. Astfel, ierarhia inferioară este cea în care corpul (*soma*) se supune sufletului (*psyche*). Este vorba despre relaţia guvernată de principiul „stăpânitor", despre ierarhia naturală prin excelenţă, întrucât corpul şi sufletul nu sunt două substanţe, ci două *părţi* sau funcţiuni ale aceleiaşi substanţe, omul. Raportul dintre stăpân şi sclav este similar, întrucât sclavul, având mai multă potenţă somatică, reprezintă individul dominat de trup. Iar trupul fiind supus în mod natural sufletului, sclavul la

29. *Politica,* I, 5, 1254a 32-35.

rândul său este naturalmente inferior şi supus stăpânului care este dominat de partea sufletească. Se manifestă, în cazul sclavului şi a stăpânului, un dezechilibru faţă de raportul firesc suflet-trup care ar trebui să existe în fiecare individ, conform definiţiei sale. Privaţiunea de care suferă sclavul funcţionează ca un dezechilibru, ca un *hybris* ce îl condamnă la supunere. De aceea şi spune Aristotel în acest caz că stăpânul nu este stăpân graţie unei ştiinţe, ci prin esenţa lui (τῷ τοιόσδ' εἶναι)[30], întrucât a fi dominat de suflet nu înseamnă altceva decât a avea o activitate mai apropiată de esenţă.

Cealaltă jumătate a ierarhiei o reprezintă relaţia de supunere între intelect (νοῦς) şi dorinţă (ὄρεξις), adică o relaţie existentă între – de data aceasta – două niveluri sau funcţiuni ale *sufletului*: facultatea raţională şi facultatea doritoare sau năzuinţa, ce include ἐπιθυμία (râvna, pofta, jinduirea) şi βούλησις (voinţa educată, decizia raţională de a voi sau voinţa deliberată). În acest al doilea caz, relaţia nu mai este prin natură, la fel ca în cazul relaţiei suflet-trup, căci cele două facultăţi ale sufletului însuşi nu mai au o ierarhie fixă. Trupul se supune în mod pur natural sufletului, deoarece trupul *nu poate decât să* execute ceea ce doreşte sufletul, în interiorul sufletului ca atare existând abateri de la dispunerea naturală a facultăţilor. Conform naturii, este firesc ca partea doritoare să se supună părţii raţionale, însă, din cauza unei proaste educaţii, se poate întâmpla şi invers. Este de aceea necesar ca partea raţională să fie supusă unei formări care să configureze un *hexis* potrivit în partea doritoare. De aceea putem citi, în acelaşi capitol VII din partea I a *Politicii*, că „stăpânirea sclavilor nu este identică nici cu politica, nici cu alte tipuri de stăpânire. ...Stăpânul nu este stăpân graţie unei ştiinţe...". Politica înseamnă stăpânirea exercitată de oamenii liberi şi egali, în virtutea unei ştiinţe. Stăpânirea politică fiind asemenea stăpânirii intelectului asupra părţii doritoare, este necesară existenţa unei *arte* a stăpânirii politice, similară cu activitatea cognitivă a intelectului, care nu lasă sufletul să dorească prin pofte, ci îi formează dispoziţia de a voi în mod deliberat. Pentru acest motiv politica este o artă şi, dacă ţine totuşi de *devenire*, putem spune că este arta prin care omul îşi asumă o devenire raţională,

30. *Ibidem*, I, 7, 1255b 21.

desprinsă de cea a regnurilor inferioare, care nu pot evita întâmplarea şi hazardul. Substanţele neînsufleţite dispun de potenţe iraţionale (vezi, mai sus, exemplul focului, care nu poate să aleagă între a încălzi şi a nu încălzi), în vreme ce fiinţa însufleţită, omul, este în situaţia de a alege permanent între a acţiona conform *telos*-ului său ori a se abate de la el. Aceasta este o alegere raţională şi, aşa cum în cazul individului este nevoie de o activitate intelectuală pentru a o efectua, în mod similar, în cazul comunităţii, este nevoie de ştiinţa politicii pentru garanta deciziile optime.

Să rămânem deci la concluzia că politica reprezintă ştiinţa prin care omul îşi asumă propria devenire în mod raţional, arta urmăririi scopului prin intelect.

5. Natura ca anterioritate, ca scop şi ca întreg

Revenind la problema pusă mai sus, trebuie să remarcăm că scopul final al fiecărei specii, *entelehia* (indicat prin definiţie), nu coincide cu scopurile intermediare pe care speciile şi indivizii le au la nivelul devenirii lor. În mod practic, aceste scopuri intermediare trebuie realizate, deoarece ele fac posibilă, abia, realizarea entelehiei. Studiind filosofia teoretică a lui Aristotel, ne-am putut întreba ce statut (sau ce justificare) mai au indivizii care, accidental (din cauza unor privaţiuni sau accidente) se îndepărtează de *telos*-ul lor. Partea practică a filosofiei este cea care soluţionează problema subsumând, în interiorul fiecărei specii, indivizii unor scopuri intermediare. Astfel, pentru realizarea fericirii, individul uman are nevoie de autarhie (autonomie), care se asigură doar în cetate. Corespunzător acestui scop, fiecare individ poate contribui la asigurarea unui anumit nivel al funcţionării cetăţii. Natura umană, ca principiu al devenirii, „pune omul în mişcare", îndreptându-l, ca specie, spre realizarea unui scop suprem, iar ca individ, în funcţie de „alterările" şi accidentele conjuncturale cărora le este supus, spre realizarea unui scop intermediar, nemijlocit util celui dintâi. Dacă natura nu este cea care *asigură* atingerea entelehiei, ea este cu siguranţă principiul apropierii şi sursa mişcării în vederea ei. Natura ca scop nu reprezintă însăşi *entelehia* generică (cea indicată prin definiţie), ci gradul maxim de

desăvârşire la care poate accede un *individ* (ca substanţă primă), conform determinărilor sale particulare.

Din acest punct de vedere, cetatea reprezintă un *întreg* în raport cu indivizii, întrucât îi transcende pe fiecare în parte ca grad de desăvârşire. Prin însăşi natura lor, indivizii nu îşi pot asigura ceea ce Aristotel numeşte „autarhie", adică independenţă sau autonomie a vieţii, motiv pentru care ei constituie familia, satul şi cetatea. *Din acest* punct de vedere, individul este considerat o „parte" a cetăţii în aceeaşi măsură în care membrele sunt părţi ale trupului (cu toate că individul, cu o natură superioară – apropiată de zei –, poate să atingă fericirea supremă în afara cetăţii, cum vedem din nou în ultima carte a *Eticii Nicomahice*). Căci „o cetate nu reprezintă numai o mulţime de oameni <egali>, ci şi diferenţele lor specifice"[31].

Cetatea reprezintă un întreg doar în perspectiva acestui scop – realizarea independenţei, altfel ea nu are caracter substanţial şi nici nu este considerată „una", statutul ei ontologic rămânând acela de „compus" (nu din materie şi formă, precum substanţa, ci din *părţi*). Caracterul unitar al cetăţii rezidă numai din reunirea părţilor (în chip potenţial sau actual) datorită naturii, şi nu artei, deci cetatea nu este un universal[32]. Încheiem în acest punct, observând ideea, extrem de interesantă, că Aristotel manifestă o prudenţă faţă de transformarea cetăţii într-un produs complet raţional. Deşi politica este o ştiinţă, fiind totuşi o ştiinţă a devenirii, ea nu trebuie să substituie propriul său scop esenţei umane. Scopul final al omului trebuie să rămână distinct, iar arta politicii să se raporteze la el doar instrumental. Dacă ştiinţa politicii transformă cetatea într-un concept universal, rupt în totalitate de ceea ce este dat prin natura-devenire, aplicarea acestui concept are ca efect realizarea unui artefact pur, o îndepărtare a cetăţii de la menirea ei firească. Cetatea ideală nu este decât un

31. *Ibidem,* II, 2, 1261a 22-24.

32. Dacă cetatea dobândeşte un caracter unitar datorită artei, ea nu mai este numai „prin natură", ci, devenind un universal, primeşte statutul de artefact. Aristotel critică însă o astfel de „unitate dusă prea departe şi realizată complet" care mai degrabă ar desfiinţa cetatea, îndepărtând-o de la menirea ei firească. *Cf. Politica*, II, 2, 1261a 16-22, unde Aristotel critică cetatea ideală a lui Platon exact din această perspectivă. Pentru teoria lui Aristotel despre întregul ca universal şi non-universal, *cf. Metafizica,* V, 26, 1024a 1 *sqq.*

exercițiu intelectual, asemenea jocurilor de limbaj care, neservind dobândirii adevărului, transformă limbajul într-o construcție artificială în sine, vehicul al pseudo-realităților imaginare.

Cetatea este reală, dar o realitate plurală, în devenire, servind unor scopuri intermediare. Cetatea ideală este un scop fals, iar realizarea ei induce ideea eronată că omul este un *zoon politikon* prin esență, și nu prin statutul său corupt de *compositum*. Transformarea cetății plurale (reale) într-o cetate *unitară* (ideală) „mai degrabă desființează cetatea. (...) În consecință, dacă cineva este în stare să facă acest lucru, ar fi bine să nu îl facă, pentru că el ar distruge (ἀναιρήσει) cetatea"[33].

33. *Cf. Politica*, II, 2, 1261a 21-22. Jean Aubonnet traduce: *„en fait on anéantira la cité"*. Lucrurile deturnate de la natura și scopul lor propriu sunt mai degrabă neant decât ceva anume.

Individul şi cele două tipuri de universal în *Politica* lui Aristotel

Ionuţ Mihai Popescu

1. Formularea problemei

Ar putea fi acceptat faptul că, în general, *Politica* lui Aristotel are drept obiect cea mai bună constituţie la care se poate ajunge, plecând de la cele existente. Premisa anteriorităţii cetăţii faţă de individ[1] şi convingerea că omul deplin, anume cel care îşi împlineşte potenţialităţile, se realizează numai ca membru al unei comunităţi politice[2] sunt motivele datorită cărora preocuparea pentru omul virtuos se manifestă prin cercetarea celei mai potrivite organizări politice, al cărei model este *polis*-ul grecesc. Aceasta a rămas o experienţă proprie unei anumite epoci, astfel încât relativa neglijare a *Politicii* de către comentatori a fost pusă în primul rând pe seama lipsei de universalitate a tipului de stat propus, condamnând tratatul la desuetudine şi comentariile la exerciţii de erudiţie şi gândire.

Actualitatea *Politicii* este susţinută, împotriva opiniei de mai sus, de cel puţin două argumente. În primul rând, irepetabilitatea *polis*-ului nu-i răpeşte acestuia valabilitatea generală a unor soluţii privind rolul legii în a asigura simultan guvernarea şi libertatea cetăţenilor, iar analiza făcută de Aristotel libertăţii cetăţenilor şi condiţiilor în care se manifestă tirania rămâne un reper obligatoriu pentru orice filosof contemporan al politicii. Apoi, gândirea urmează, capitol după capitol, alcătuirea cetăţii, numai pentru că aceasta reprezintă

1. „Iar cetatea este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi", *Politica* I, 2, 1253a 19-20.
2. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 26-28.

mediul formării şi manifestării omului virtuos. Interesul nostru faţă de cel din urmă nu este motivat de o identitate între virtutea aristotelică şi o posibilă virtute contemporană, ci de modalitatea în care virtuosul se raportează la lege pentru a-şi afirma identitatea, deopotrivă prin libertatea faţă de orice generalitate şi prin apartenenţa la o specie. Această tensiune este exprimată la începutul Cărţii a III-a, care ne propune o definiţie a cetăţeanului în sens absolut[3], contrazicând astfel definiţia din aceeaşi Carte a III-a, în care se afirmă că cetăţeanul este relativ la constituţie[4]. Raportul de contradicţie logică între cei doi termeni dispare dacă ţinem cont de contextul în care apare adjectivul *absolut* şi îi limităm aplicabilitatea doar în interiorul unei constituţii, în relaţie cu care trebuie definit cetăţeanul, deosebindu-l, astfel, de aspiranţii la cetăţenie, care sunt copiii. Dar tensiunea între *absolut* şi *relativ* se păstrează şi poate fi înţeleasă mai bine dacă ne reamintim o definiţie a cetăţii din Cartea I: „comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea, care atinge limita totalei autarhii şi care *se creează în vederea vieţii, deşi dăinuie în vederea vieţii bune*"[5] (s.n.). Termenul de „viaţă" se referă la viaţa instinctivă, componenta animalică, iar „viaţa bună" se referă la viaţa raportată la virtute. Cele două caracteristici aflate în raport de coordonare sunt prezente tot timpul în cetate, menirea acesteia fiind aceea de a asigura fiecărei generaţii trecerea de la viaţă la virtute. Aristotel vrea să clarifice în ce măsură cetăţeanul permite o definiţie în sens absolut şi în ce raport se află *cetăţeanul destoinic*, membru al cetăţii, cu *bărbatul ales*, omul ce exemplifică viaţa bună pentru care dăinuie cetatea, dar a cărui virtute nu mai este relativă la constituţia cetăţii. Rezultatul cercetării nu îndepărtează toate neclarităţile; mai mult, par să existe contradicţii cu alte pasaje ale *Politicii* în care se revine la virtuţile celor două tipuri menţionate:

> „Din cele spuse reiese dacă trebuie să considerăm că <virtutea> bărbatului ales şi aceea a cetăţeanului sunt identice sau diferite: în unele cetăţi, ele sunt identice, în altele sunt diferite; în primul caz,

---

3. *Cf. ibidem*, III, 1, 1275a 23-24.
4. *Cf. ibidem*, III, 3, 1276b 10-11.
5. *Cf. ibidem*, I, 2, 1252b 27-30.

<această virtute> nu se referă la toţi, ci la omul politic şi la cel care este stăpân sau care poate fi stăpân, prin el însuşi sau împreună cu alţii, peste administrarea treburilor comune"[6].

„...înţelepciunea practică este singura virtute proprie conducătorului (...). Înţelepciunea practică nu este o virtute a celui condus, ci <lui îi revine> opinia adevărată"[7].

„Necesitatea identităţii dintre virtutea unui bărbat şi a unui cetăţean a celei mai bune cetăţi a fost arătată în expunerile de la început"[8].

Întrebarea de la începutul capitolului 4 pune problema raportului dintre omul care îşi afirmă identitatea singulară şi cel a cărui identitate se realizează prin raportare la un universal (lege politică sau natură umană)[9]. Solidaritatea lui Aristotel cu o antropologie în care nu existau preocupări pentru ceea ce astăzi numim conştiinţă de sine şi viaţă particulară a făcut ca această problemă să rămână neexplicitată, ducând la confuzii. Ele se clarifică dacă acceptăm că identitatea (virtutea) omului nu se desfăşoară numai relativ la universalul raţional, ci şi prin raportare la un, să îl numim, universal iraţional. Aristotel nu avea cum să se oprească asupra unor astfel de fenomene, dar efectele lor sunt cuprinse în descrierea constituţiilor discutate, însă sunt atribuite altor cauze. Argumentările suferă din acest motiv de eroarea împătririi termenilor, prin care două lucruri diferite sunt indicate cu acelaşi nume.

Definirea bărbatului ales, a cărui virtute este înţelepciunea practică, apare ca problematică. Înţelepciunea teoretică este o cunoaştere a universalului şi stă sub semnul necesităţii. Facultatea care permite libertatea este înţelepciunea practică. Ea implică atât o cunoaştere a universalului, cât şi una a particularului („Înţelepciunea practică nu se poate rezuma însă la sfera adevărurilor universale, ci trebuie să deţină şi cunoaşterea individualului"[10]. Aceasta are ca domeniu situaţiile în care particularul nu este o simplă exemplificare a universalului, ci apare numai graţiei intervenţiei omului şi este rezultatul

6. *Cf. ibidem*, III, 5, 1278b 1-5.
7. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277b 26-30.
8. *Cf. ibidem*, III, 5, 1278a 38-39.
9. *Cf. ibidem*, III, 4, 1276b 18-19.
10. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 7, 1141b 14-15.

opţiunii acestuia („...înţelept este omul capabil să delibereze. Dar nimeni nu deliberează asupra lucrurilor ce nu pot fi altfel decât sunt"[11]) şi îl ajută pe om să decidă asupra celor mai bune acţiuni pe care trebuie să le facă pentru a-şi atinge fericirea: „Se pare că pe omul înţelept îl caracterizează capacitatea de a delibera corect în legătură cu ceea ce este bun şi util pentru el"[12]. Relevantă pentru interesul nostru este însă dubla natură a înţelepciunii practice, raţională şi iraţională: „Înţelepciunea practică nu este un habitus exclusiv raţional"[13]. Aici se impune o precizare. Descrierea sufletului[14] deosebeşte o parte raţională şi una iraţională, precum şi o a treia parte, care îmbină raţionalul cu iraţionalul. Virtuţile dianoetice aparţin părţii pur raţionale, iar cele etice părţii mixte, înţelepciunea practică fiind indicată ca una dintre virtuţile dianoetice[15], ceea ce pare să contrazică dubla natură a înţelepciunii practice. Înţelepciunea practică ce îl caracterizează pe bărbatul ales pare să aibă un statut aparte, întrucât presupune şi virtuţi etice, căci altfel posesorul doar al înţelepciunii ar fi un tiran sau un escroc:

> „Înţelepciunea practică nu se identifică cu această facultate [de a găsi cel mai bune mijloace pentru un scop, fără a ne pune problema dacă scopul este josnic sau nobil – n.n.], dar nu poate exista fără ea. Iar dispoziţia habituală care este înţelepciunea practică nu se poate realiza pentru acest <ochi al sufletului> fără ajutorul virtuţii etice"[16].

În cazul bărbatului ales, înţelepciunea practică nu este o virtute pur dianoetică, ci implică o legătură aparte cu iraţionalul.

În cele ce urmează, vom încerca să arătăm că specificitatea bărbatului ales este rezultatul sintezei dintre raţional şi iraţional şi, astfel, tensiunea dintre *bărbatul ales* şi *cetăţeanul destoinic* poate fi păstrată fără să ducă la contradicţii.

---

11. *Cf. ibidem*, VI, 5, 1140a 32-33.
12. *Cf. ibidem*, VI, 5, 1140a 26-27.
13. *Cf. ibidem*, VI, 5, 1140b 29.
14. Descrierea sufletului este făcută în *Etica Nicomahică* I, XIII, unde Aristotel vorbeşte despre două zone, raţională şi iraţională, şi în descrierea fiecăreia vorbeşte despre un tip pur şi despre un tip combinat, creând impresia că ar fi în total patru părţi.
15. *Cf. ibidem*, I, 13, 1103a 16.
16. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 13, 1144a 30-36.

2. Raportul dintre cele două virtuţi

2.1. *Cercetarea asupra identităţii şi diferenţei celor două virtuţi*

În capitolul al treisprezecelea, analiza raportului dintre individ şi lege în guvernarea cetăţii ne arată statutul riscant al cetăţeanului mult mai virtuos decât ceilalţi : fie este acceptat în mod natural drept conducător, fie va fi îndepărtat din cetate (prin exil sau omor), deoarece nu se poate supune legilor mai puţin virtuoase redactate de concetăţeni : „De aici reiese limpede că instituirea legilor îi priveşte în mod necesar pe cei egali atât ca neam, cât şi ca atitudine, iar privitor la ceilalţi nu există lege, *deoarece ei sunt legea*"[17] (s.n.).

Îndepărtaţi deoarece întregul nu suferă ca o parte să îl întreacă sau acceptaţi drept conducători, aceste atitudini reflectă două modele de organizare legitimă a cetăţii :

a) neomogen, polarizat între un conducător *ca un zeu între oameni*, acceptat de toţi în virtutea unei superiorităţi evidente ;
b) omogen, în care cetăţenii „au considerat că păstrarea egalităţii este cel mai important lucru dintre toate"[18].

Eterogenitatea sau omogenitatea nu se referă la prezenţa sau absenţa ierarhiilor. Ambele tipuri de cetate au conducători şi conduşi, cetăţeni şi alte categorii de oameni. Este vorba despre respingerea sau acceptarea lozincii moderne, atât de discutabile pentru Aristotel de altfel, conform căreia „nimeni nu este mai presus de lege". În modelul polarizat există persoane care nu se supun legii, dar nu prin impunerea forţei în faţa dreptului, ci prin acordul liber al cetăţenilor.

Întrebarea asupra identităţii celor două virtuţi are sens numai în cazul primului model. Pentru a evita erorile produse prin atribuirea a două sensuri aceluiaşi termen, vom numi *cetăţeni destoinici* pe cei care se supun legii, *bărbaţi aleşi* pe cei care îşi sunt lege lor înşişi şi *membrii cetăţii* pe cetăţenii destoinici şi pe bărbaţii aleşi deopotrivă. Iată analiza raportului dintre virtuţile celor două categorii de membri ai cetăţii :

17. *Cf. Politica*, III, 13, 1284a 11-13.
18. *Cf. ibidem*, III, 13, 1284a 19.

1. *în cazul unei cetăţi oarecare*[19] – Aşa cum marinarii, deşi au funcţii diferite pe vas, au o virtute comună, prin care sunt numiţi marinari, tot aşa şi cetăţenii au o virtute graţie căreia sunt numiţi toţi *cetăţeni*. Însă virtutea cetăţenilor este relativă la constituţie, pe când virtutea bărbatului ales este socotită în mod absolut. De aici rezultă că, în acest caz, cele două virtuţi nu sunt aceleaşi ;
2. *în cazul celei mai bune cetăţi* – Acest caz trebuie studiat separat, pentru că, la limită, membrii cetăţii perfecte sunt bărbaţii aleşi. Argumentarea poate părea neclară, deoarece cetatea este considerată comunitate a bărbaţilor aleşi (întrucât este perfectă), dar şi cetate în care atingerea acestei virtuţi este favorizată. Am introdus între paranteze drepte precizările care credem că lămuresc desfăşurarea argumentării :

„Dacă este cu neputinţă ca o cetate să se compună în întregime din bărbaţi aleşi şi dacă trebuie ca fiecare [*membru al cetăţii*] să-şi îndeplinească bine funcţia, adică potrivit virtuţii sale, deoarece este imposibil ca toţi cetăţenii [*membrii cetăţii*] să fie la fel, nu ar putea atunci să existe o virtute unică a cetăţeanului şi a bărbatului ales. Căci, pe de-o parte, <virtutea> cetăţeanului de valoare [*ascultarea de legi*] trebuie să îi caracterizeze pe toţi [*cetăţenii destoinici*] (pentru că aşa este necesar să fie cea mai bună cetate), iar pe de altă parte, este imposibil ca <această virtute> să îi revină bărbatului ales [*deoarece bărbatul ales nu ascultă de lege*], în cazul în care nu este necesar ca toţi cetăţenii dintr-o cetate destoinică să fie <oameni> aleşi. Apoi, pentru că o cetate se compune din <oameni> inegali [*membrii cetăţii*] asemenea vieţuitorului compus propriu-zis din suflet şi trup (...). Din acest motiv, este necesar să nu existe o singură virtute a tuturor cetăţenilor [*membrilor cetăţii*], aşa cum <nu există> între membrii unui cor <o funcţie unică> pentru corifeu şi pentru coristul însoţitor. Rezultă din aceasta motivul pentru care <cele două tipuri de virtute> nu sunt identice"[20].

3. *în cazul unui om determinat* – Întrebarea : „Dar oare virtutea cetăţeanului destoinic şi <virtutea> unui bărbat destoinic nu pot fi aceleaşi în cazul unui bărbat determinat ?"[21] încearcă să explice cum poate virtuosul să facă pereche cu cetatea, să asculte

---

19. *Cf. ibidem*, III, 4, 1276b 19-36.
20. *Cf. ibidem*, III, 4, 1276b 37-1277a 13.
21. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277a 14-15.

de lege şi să nu asculte de ea în acelaşi timp. În cazul stăpânului şi al sclavului, întrebarea şi-ar găsi imediat răspunsul : nu este nevoie şi chiar este contraindicat ca stăpânii să înveţe aceleaşi lucruri cu sclavii sau invers. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul puterii politice, care permite ca unii să fie conduşi de alţii şi să rămână egali[22]. Astfel, într-o democraţie, bunul cetăţean trebuie să înveţe să conducă şi să fie condus, căci „aceasta este virtutea cetăţeanului, să cunoască puterea oamenilor liberi în ambele sensuri"[23]. Şi bărbatului ales îi revin amândouă (a conduce şi a fi condus), însă ascultă în mod diferit şi chiar de alte legi, căci nu se poate supune unei legi inferioare virtuţii lui. Modul în care fiecare se supune şi este condus este indicat de virtuţile specifice : înţelepciunea practică pentru conducătorul ales şi opinia adevărată pentru cetăţean[24]. Spre a fi mai explicit, Aristotel oferă o reprezentare a raportului dintre cei doi : „cel condus seamănă cu cel care fabrică flaute, pe când conducătorul seamănă cu cel care se foloseşte de ele"[25]. Cetăţeanul destoinic respectă legile aşa cum fabricantul respectă regulile de producţie[26], pe când cântăreţul interpretează propria melodie, produce unicate, chiar dacă ar avea o partitură ; din acest motiv, nu este supus nici unei reţete, dar trebuie să respecte gama şi să armonizeze cât mai bine calităţile instrumentului cu abilităţile personale, astfel încât melodia destinată ascultătorilor să fie cât mai aproape de melodia muzelor, auzită numai de el.

---

22. Această situaţie trebuie analizată separat, pentru că scopul cetăţii desăvârşite este să favorizeze transformarea cetăţenilor destoinici în bărbaţi aleşi. Eroarea împătririi termenilor face ca argumentarea să pară neclară, căci Aristotel vorbeşte despre cetatea ideală în două sensuri (ca şi în cazul precedent) : cetatea în care cetăţeanul destoinic a devenit deja bărbat ales şi cetatea care favorizează virtutea celui din urmă, dar în care identitatea nu s-a produs.
23. *Cf. Politica*, III, 4, 1277b 15.
24. Aceste virtuţi specifice sunt afirmate şi în argumentul beneficiarului : cei care folosesc un lucru sunt mai îndreptăţiţi să-l aprecieze în calitate de beneficiari (deşi, pentru a-l aprecia, folosesc o facultate inferioară – opinativă – celui care l-a produs).
25. *Cf. Politica*, III, 4, 1277b 29-30.
26. Aristotel precizează că viaţa şi producţia sunt diferite, în sensul că, aşa cum vom vedea, viaţa liberă propriu-zisă îl caracterizează numai pe bărbatul ales.

Nu putem şti cum s-ar fi exprimat Aristotel dacă ar fi dispus de termeni cum ar fi mulţimi, lider, legi juridice şi reacţii instinctuale, psihologie socială şi inconştient colectiv. În lipsa acestui vocabular, ne propune o reprezentare: omul virtuos şi liber are nevoie de instrumentul celui care ascultă de legi umane, iar melodia nu se naşte decât pentru că instrumentistul răspunde inspiraţiei cu care zeii îi inundă fiinţa.

2.2. *Modelul mulţimii*

Aristotel afirmă că superioritatea bărbatului ales este *evidentă* în mod natural celorlalţi[27], fără să indice vreo justificare a acestei evidenţe. Credem că descoperirea temeiului acestei evidenţe este un punct cheie în desluşirea raporturilor dintre *cetăţeanul destoinic* şi *bărbatul ales*, iar pentru a înţelege mecanismul acestei evidenţe „spontane" este profitabil să facem un ocol şi să pornim de la raportul modern dintre conducător şi mulţime.

Apariţia mulţimilor ca actor social este legată de modernitate, de ieşirea omului de sub autoritatea legilor exterioare ale tradiţiei sau divinităţii. Filosofii moderni nu puteau nega autoritatea exterioară decât în numele unei naturi comune tuturor oamenilor. Aceasta a fost raţiunea, cea mai stabilă componentă a „sufletului". Faptul că majoritatea oamenilor nu se comportau conform raţiunii a fost considerat o neîmplinire temporară, de îndreptat în timp, prin educaţie, realizată în statul contractualist. A apărut, astfel, divorţul modern dintre elite şi mase. Elitele, asemenea unor exploratori îndrăzneţi, trebuiau să arate şi celorlalţi drumul spre raţionalitate, întru împlinirea propriei naturi. Statul în care se realizează acest lucru nu mai poate să se întemeieze decât pe acordul intelectual al cetăţenilor.

Cele două modele (aristotelic şi modern) sunt asemănătoare în funcţionare: cetatea (societatea) este locul în care individul îşi împlineşte fericirea prin virtute sau prin actualizarea raţiunii. Procesul nu poate avea loc decât într-o instituţie de tipul cetăţii sau statului, care asigură educaţia în vederea perfecţionării umane.

---

[27] *Cf. Politica*, III, 13, 1284b 17 şi 32-33.

Modelul antic are o premisă în plus : exigenţa prieteniei, recunoscând că întemeierea cetăţii conţine un element ce nu poate fi justificat raţional. Respingerea acestui fapt a dus la eşecul programului luminist, a cărui aplicare nu a determinat cetăţenii să devină din ce în ce mai raţionalişti, ci, dimpotrivă, comportamentul lor a arătat că iraţionalitatea defineşte omul cel puţin în aceeaşi măsură ca şi raţionalitatea. Problema cu care s-au confruntat ulterior conducătorii era guvernarea unei majorităţi dominate de iraţional, dar în care nici un membru nu mai acceptă o autoritate decât dacă are convingerea că este validată de propria lui raţiune. Soluţia găsită este politica: „În ceea ce este esenţial şi dintotdeauna, politica este *forma raţională de exploatare a fondului iraţional al maselor* (s.a.)”[28]. Conducătorul charismatic este singura soluţie la problema maselor. El eliberează presiunile iraţionale şi impersonale, dându-le o formă şi o identitate. Chiar guvernarea cu ajutorul partidelor nu reuşeşte decât în măsura în care acestea au un lider charismatic. Atunci când nimeni nu le mai câştigă admiraţia, masele intră în panică şi fie se vor livra unui lider pe care îl vor urma cu fanatism, fie vor cădea în indiferenţă în interiorul Statului, „unde nimeni nu este prietenul nimănui şi nimeni duşmanul nimănui”[29].

Atracţia irezistibilă pe care conducătorul o exercită asupra părţii iraţionale a maselor se explică prin accesul la un fel de memorie a speciei ce ar exista în fiecare individ, căreia conducătorul i se poate adresa, transferând asupra sa autoritatea tradiţiei şi autoritatea pe care înaintaşii au avut-o asupra individului. Obiceiul festinurilor comune este vital cetăţii, asigurând păstrarea comuniunii. Freud interpretează acest obicei ca pe o comemorare a tatălui omorât de colectivitatea întemeiată de el, explicând memoria colectivă prin paricid ca secret originar al oricărei colectivităţi, secret pe care încearcă să-l ascundă toate ritualurile religiilor, transmiţându-l totodată din generaţie în generaţie. Paricidul ca secret originar oferă o explicaţie acceptabilă pentru prezenţa memoriei ereditare ca suport al evidenţei instinctive, dar nu spune nimic despre cum unul dintre egali se distinge şi ocupă locul vacant al tatălui. Or, cele două fenomene, al individualizării şefului şi al influenţei asupra masei, sunt legate.

---

28. *Cf.* Moscovici, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, Polirom, Iaşi, 1997, p. 84.
29. *Cf. ibidem*, p. 86.

Bărbaţii aleşi, ca Pericle sau Iason (exemple de conducători politici care stăpânesc înţelepciunea practică), fac pereche cu cetăţenii în acelaşi fel în care liderii moderni sunt ceruţi de mase. Virtutea lor este pusă pe seama părţii raţionale din „sectorul" opinativ al sufletului, care îşi impune punctul de vedere în faţa părţii iraţionale. Există însă două posibilităţi prin care cele două componente acţionează împreună ; Aristotel le descrie pe amândouă ca şi cum ar fi un singur fenomen, dar exemplele arată că s-a apropiat de fenomene cărora nu le-a descris specificitatea din cauza concepţiei epocii despre om şi lume : „Dar se mai manifestă în ei [în oameni – n.n.] şi un fel de instinct contrar raţiunii, cu care se află în conflict şi căreia-i opune rezistenţă"[30]. Acesta este raportul cel mai des întâlnit între raţional şi iraţional, atât în *Politica*, cât şi în *Etica Nicomahică*. Conform lui, cele două părţi au obiective contradictorii, dominaţia uneia echivalând cu o înfrângere a celeilalte, care nu mai este lăsată să se exprime. Al doilea model introduce nuanţări :

> „facultatea vegetativă nu are nimic comun cu raţiunea, pe când facultatea apetitivă şi dorinţa în general participă într-un fel la raţiune, în măsura în care este docilă şi i se supune acesteia. Lucrurile se petrec întocmai ca atunci când ascultăm de sfaturile unui părinte sau ale prietenilor, şi nu ca în studiul matematicilor"[31].

Tot raţionalul îşi impune punctul de vedere, dar, prin colaborare, iraţionalul urmează opţiunile raţionalului fără a fi redus la tăcere, ci exprimându-se pe sine prin manifestările ghidate de raţiune.

Diferenţa dintre cele două modele este diferenţa dintre cetăţeanul destoinic şi bărbatul ales : în primul caz, instinctele se opun şi sunt supuse de raţiune, în al doilea, cele două părţi devin una. De aici rezultă influenţa exercitată de astfel de oameni asupra maselor. Raţiunea lor este intim legată de iraţional (fără a se lăsa copleşită de acesta) şi se adresează direct inconştientului mulţimii. Reţeta îşi dovedeşte de fiecare dată eficacitatea, chiar dacă societatea este formată din cetăţeni responsabili. Poate mai ales în cazul lor dă rezultate, căci ei identifică iraţionalul cu pasiunile stârnite de senzorial, rămânând nepregătiţi în faţa unor ispite ale iraţionalului exprimate sub forma idealurilor, a cauzelor comune.

30. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 13, 1102b 18.
31. *Cf. ibidem*, I, 13, 1102b 30-34.

3. Singularitatea bărbatului ales

Benjamin Constant este primul care a scris despre diferenţa dintre libertatea antică şi cea modernă. Prima se referă la sfera politică (publică) şi este preponderent o libertate pozitivă, care îi dă posibilitatea cetăţeanului să se implice în mod vizibil în procesul decizional ; în viaţa particulară însă, adică în sfera privată, este supus aproape în întregime cutumelor şi controlului opiniei publice, spre deosebire de modern, căruia legile îi asigură libertatea prin care îl feresc de intervenţiile statului şi de privirile nepoftiţilor în viaţa particulară. La vechii greci, libertatea interioară (eliberarea de „lanţurile" pasiunilor) se poate obţine cu ajutorul legii, asigurându-i individului libertatea socială şi condiţii pentru educaţie. Liber, atât în exterior, cât mai ales în interior nu este însă nici cel care se supune legii, nici cel care este în afara oricărei legi, ci cel care *este* lege, lucru mai greu decât a i te supune sau a o respinge.

Conducătorul exemplar este unic sau, oricum, foarte rar. Definiţia lui este una ostensivă : „Aşadar, pe Pericle şi pe cei asemenea lui îi considerăm înţelepţi"[32]. Aristotel vorbeşte totuşi în mai multe rânduri despre o mulţime de bărbaţi aleşi :

> „Să presupunem că mulţimea <oamenilor> liberi nu ar face nimic împotriva legii, în afara situaţiilor în care aceasta trebuie în mod necesar lăsată deoparte. Dar acest lucru nu este uşor de realizat în cazul unei mulţimi decât dacă mulţimea ar fi formată din bărbaţi vrednici şi din cetăţeni ; oare stăpânitorul unic va fi mai incoruptibil sau mai degrabă mulţimea numeroasă a tuturor celor aleşi ? "[33].

Mai mult, scopul vieţii sociale nu este altul decât sporirea numărului virtuoşilor, dar acesta va rămâne numai un deziderat.

În ce ar mai consta atunci singularitatea bărbatului ales ? Nu este vorba despre o situaţie temporară, ci despre un raport privilegiat pe care îl are cu legea, *el este legea însăşi.* De bună seamă că Aristotel avea în vedere, în mod explicit, legea socială, dar, cum am arătat mai sus, multe argumentări suferă de împătrirea termenilor. Şi în

32. *Cf. Etica Nicomahică*, VI, 5, 1140b 8-9.
33. *Cf. Politica*, III, 16, 1286a 37 - 1286b 1.

această situaţie credem că numele *lege* se referă la două obiecte : *legea exterioară* – a dezvoltării şi dăinuirii cetăţii – şi *legea interioară* – a afirmării propriei identităţi.

Bărbatul ales este una cu legea, adică ascultă, într-un mod care-i este propriu, de legea exterioară şi de cea interioară, realizându-se pe sine ca termen mediu între universalul raţional şi cel iraţional. Ceea ce am numit aici *universal iraţional* se suprapune, de fapt, cu ceea ce Jung a numit *inconştientul colectiv*. Prezenţa acestuia în identitatea individuală explică modul în care bărbatul ales îşi este sieşi lege şi cum, în urma acestui fapt, superioritatea lui este evidentă pentru toţi, încât îl recunosc drept conducător, justificând apelul la teorii ulterioare lui Aristotel. Inconştientul are două straturi, unul personal (format din dorinţele refulate şi din senzaţiile subliminale, care este relativ la conştiinţă) şi unul colectiv, format din conţinuturi ce n-au atins niciodată pragul conştiinţei, fără ca prin aceasta să lipsească identităţii noastre. Conform părerii lui Jung, prezenţa în psihicul (sufletul) individual a acestei prememorii a speciei se explică astfel :

> „Orice fiinţă umană este dotată congenital cu un creier extrem de diferenţiat, care îi asigură exercitarea unor funcţiuni spirituale vaste ce nu sunt nici dobândite, nici dezvoltate ontogenetic. [...] Din această asemănare a creierelor rezultă posibilitatea unor funcţiuni psihice similare. Respectiva funcţiune este psihicul colectiv."[34]

Legătura şi unitatea componentelor colectiv-iraţională şi individual-raţională este realizată de *procesul de individuaţie*[35], prin care conţinuturile încă inconştiente sunt exprimate într-o formă individuală, conştientă. În lipsa acestei comunicări între iraţional şi raţional, sunt două niveluri ale universalului la care identitatea personală poate să se oprească. Unul este cel iraţional, atunci când conştientul nu poate să controleze invazia conţinuturilor inconştiente, şi contradicţiile care subzistau neproblematic în inconştient pătrund ca atare în conştient, fărâmiţându-l. Raţiunea pierde contactul cu realitatea comună celorlalţi şi începe să trăiască într-o lume cu o referenţialitate accesibilă numai individului respectiv. Este cazul nebuniei, manifestată mai ales sub forma schizofreniei sau megalo-

34. *Cf.* Jung, *Personalitate şi transfer*, p. 31, Teora, Bucureşti, 1996.
35. *Ibidem*, p. 57.

maniei. Celălalt nivel este cel raţional, atunci când conştientul încearcă să evite cu orice preţ descompunerea cu care îl ameninţă inconştientul (pericol asupra căruia este prevenit prin experienţe directe şi prin precauţiile obiceiurilor şi ritualurilor). Cea mai sigură protecţie este respingerea oricărui contact cu zona necunoscută şi tenebroasă, astfel încât viaţa se limitează la rolul social pe care ceilalţi îl aşteaptă de la noi. Raţiunea reuşeşte să evite destrămarea identităţii personale numai pentru că reuşeşte să împiedice realizarea ei. Viaţa măştii ce joacă rolul social nu are nimic personal, ci reprezintă o funcţie pe care individul o îndeplineşte (ca şi cum ar urma graficul unei funcţii matematice date), dar în locul lui ar putea să fie oricine altcineva.

Asumarea identităţii proprii implică riscul destrămării în universalul haotic al inconştientului sau ostracizarea venită din partea corpului social. Identitatea personală nu este omogenă, între componentele ei se creează o colaborare, relaţii de complementaritate:

> „Dacă vom opune imaginar conştiinţa, având drept centru al ei eul [*intelectul*] inconştientului şi dacă adăugăm procesul asimilării inconştientului, atunci această asimilare poate fi concepută ca un fel de apropiere între conştiinţă şi inconştient, unde centrul personalităţii totale nu mai coincide cu eul, ci cu un punct aflat la mijloc între conştiinţă şi inconştient”[36].

Acest centru este *omul de bine* din *Etica Nicomahică*, pe care intelectul îl consideră deopotrivă ca pe ceva interior şi exterior:

> „De altfel, un om este considerat stăpân pe sine sau lipsit de stăpânire după cum în el domină sau nu intelectul, ceea ce presupune că fiecare dintre noi este propriul său intelect [*eul conştient*] (...) şi tot atât de evident este că omul de bine [*bărbatul ales*] pe ea o iubeşte mai presus de orice”[37].

Singularitatea bărbatului ales nu înseamnă unicitate sub aspect cantitativ. Am văzut că o cetate este bună dacă favorizează apariţia bărbaţilor aleşi. El nu este singur nici printre cei asemenea lui, căci are prieteni. Prietenia, care salvează cetatea de la demagogie, este invocată în mai multe părţi, dar în sensul ei propriu nu poate apărea

36. *Ibidem*, p. 105.
37. *Cf. Etica Nicomahică*, IX, 8, 1168b 33 - 1169a 3.

decât între bărbaţi aleşi[38]. Între cei care sunt numai cetăţeni destoinici există prietenie, datorită căreia cetăţile nu sunt simple asociaţii, dar nu este conştientizată specificitatea ei. Acest caz seamănă cu un aliaj în care componentele s-au contopit şi nu mai pot fi deosebite, nici proporţia lor cunoscută. Aliajul este compus din bunăvoinţă dezinteresată şi din speciile prieteniei interesate, după cum ceea ce iubim la prieten este posibilitatea de a obţine profituri sau plăceri. Primul element este o condiţie a prieteniei propriu-zise, celelalte sunt pseudoprietenii, căci binele pe care îl dorim celuilalt nu este de dragul lui, ci un mijloc pentru un scop al nostru. În prietenia adevărată îl iubeşti pe celălalt pentru el însuşi, dar pentru aceasta trebuie ca atât el, cât şi noi să ne fi descoperit sinele, altfel prietenia se stabileşte între două personaje şi e relativă la o funcţie: „Când se bazează pe interes, prietenia dispare o dată cu interesul, întrucât cei doi nu erau prieteni unul altuia, ci erau prieteni ai profitului”[39]. Singularitatea bărbatului ales vine din poziţia de echilibru atât faţă de raţional, cât şi faţă de iraţional, atât faţă de conştient, cât şi faţă de inconştient, menţinându-se în singurul punct în care cele două perechi de opuşi pot comunica liber.

4. Cântecul flautului

Să revenim la cântăreţul din flaut. Alegoria redă complexitatea raporturilor dintre două tipuri de oameni, două tipuri de activitate, două tipuri de legi, două tipuri de rezultate ale activităţii, raporturi care se pot desfăşura pe mai multe planuri, astfel:

Exemplu	Plan social	Plan individual
producător	cetăţean destoinic	masca vieţii sociale
interpret	bărbat ales	raţiunea controlând inconştientul
producţie	viaţa politică	rolul social

38. „Perfectă este însă prietenia între oamenii cu nobleţe spirituală, adică cei ale căror afinităţi izvorăsc din virtute şi oameni de virtute ei sunt în însăşi esenţa lor”, *cf. Etica Nicomahică*, VIII, 3, 1156b 7-10.
39. *Cf. ibidem*, VIII, 4, 1157a 15-16.

Exemplu	Plan social	Plan individual
creaţie (prin interpretare)	viaţa interioară	afirmarea identităţii neomogene, dar stabile, realizată prin individuaţie
flaut	cetatea ca asociaţie, concordia	rezultatele activităţii exclusiv sociale
melodie	viaţa personală, cetatea în vederea vieţii bune, prietenia	identitatea personală
legi formulate de om, standard de producţie, ordonarea notelor în gamă	legile cetăţii	supraeul
inspiraţia proprie cântăreţului, dar pe care el o conştientizează ca exterioară, trimisă de zei	legea interioară	exigenţa individualizării conţinuturilor din inconştientul colectiv

Nici tabelul nu redă complet realitatea complexă exprimată de alegorie. Cântăreţul are nevoie de fabricantul care produce instrumentul şi îşi desfăşoară activitatea deopotrivă în solitudine (căci nici un alt semen nu este de faţă când se deschide către muzica zeilor) şi în colectivitate – auditoriul format din fabricanţi sau alţi cântăreţi, invitaţi la un ospăţ al prietenilor.

Cu siguranţă că Aristotel nu a gândit în termeni ca inconştient colectiv, proces de individuaţie sau conştiinţă de sine. Faptul că textul permite o lectură într-o cheie modernă dovedeşte nu numai profunzimea gândirii aristotelice, care a sesizat o problemă încă actuală, ci şi valoarea scrierii, care a păstrat toate aceste potenţialităţi, chiar cu preţul unor neclarităţi sau inconsecvenţe. Nepotrivirile, aparente nedesăvârşiri, sunt locurile în care textul cere o dezvoltare ce să permită o articulare mai coerentă. Problema pe care o cercetează *Politica* în cazul particular al raportului dintre omul exemplar şi cetăţeanul exemplar este cea a libertăţii omului a cărui identitate se realizează deopotrivă prin singularitate şi prin raportare la o natură umană şi ajunge aici preocupându-se de comunitatea bărbaţilor aleşi,

considerată în două sensuri, adesea nedeosebite: cum se poate realiza comunitatea unor singularităţi şi ce legi trebuie să guverneze o comunitate pentru ca ea să favorizeze apariţia bărbaţilor aleşi. J.P. Vernant argumentează, în una dintre cele mai cunoscute cărţi ale sale[40], că filosofia greacă este fiica cetăţii. Filosofia a dezvoltat o lungă istorie, devenind o componentă importantă a identităţii europene. *Polis*-ul a rămas un moment privilegiat al istoriei, pretext pentru nostalgiile şi utopiile celor ce se simt străini de epoca lor. Nu este o întâmplare că modelul *polis*-ului a devenit actual în perioada Renaşterii, caracterizată de o criză identitară a individului şi a societăţii şi de relativizarea concepţiei curente despre lume, însă istoria a confirmat alte modele, preocupate doar de formarea cetăţenilor destoinici, formarea omului ales rămânând o problemă particulară, mai degrabă descurajată de stat. Consecinţele pe care această atitudine le are asupra libertăţii individului sunt expresiv surprinse de Jung: „Omenirea se află, în fond, într-un stadiu infantil (...). Majoritatea are nevoie de autoritate, de o forţă conducătoare şi de legi"[41]. În prezent, soluţia modernităţii, statul-naţiune, este din ce în ce mai inadecvată vieţii sociale a individului, iar acesta conştientizează tot mai mult criza identitară pe care statul nu îl ajută să o depăşească. Chiar dacă *polis*-ul rămâne doar un model teoretic, se pare că istoria validează una dintre opţiunile fundamentale ale lui Aristotel, privilegierea medietăţii, căci forma de organizare socială în care individul poate să îşi afirme neconflictual specificitatea şi universalitatea este o formă intermediară între specificitatea *polis*-ului căutat de Aristotel şi deschiderea spre universal realizată de imperiul lui Alexandru cel Mare.

---

40. *Cf.* J.P. Vernant, *Originile gândirii greceşti*, Symposion, Bucureşti, 1995.
41. *Cf.* Jung, *op.cit.*, p. 122.

Dinamica regimurilor politice în Cartea a V-a a *Politicii*

Lucian Vesalon

Teoria aristotelică despre dinamica regimurilor politice este conţinută în Cartea a V-a a *Politicii*, intitulată frecvent de editori „despre revoluţii". În cele ce urmează, voi încerca să demonstrez că termenul „revoluţie" acoperă doar parţial subiectul cărţii şi că un alt termen, cel de „dinamică politică" ar denumi mai mulţumitor preocupările Stagiritului din cartea menţionată. Fără tratarea temei în discuţie, studiul politicului întreprins de Aristotel ar fi fost incomplet, această carte fiind complementară analizei morfologice şi sincronice din celelalte părţi ale *Politicii*.

Contextul teoriei

Analiza aristotelică a schimbării politice presupune un cadru teoretic delimitat de cel puţin două elemente : naturalismul politic şi clasificarea regimurilor politice.

Naturalismul politic reprezintă una dintre poziţiile teoretice fundamentale în filosofia politică, fiind mai degrabă un set de principii generale decât o teorie în sine. La Aristotel, esenţa acestei concepţii este conţinută într-o dublă afirmaţie : „cetatea este naturală" şi „omul este în mod natural un vieţuitor politic"[1]. Ca axiomă a filosofiei politice aristotelice şi, deopotrivă, a oricărei variante de

1. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 3.

naturalism politic, afirmaţia are câteva consecinţe deloc neglijabile[2]. Să vedem în continuare care pot fi acestea.

În primul rând, dacă *statul este o instituţie naturală*, atunci, ca formă de organizare socială, statul nu poate fi doar urmarea unei convenţii (mutuale) sau a unui contract (social). Acest principiu conduce la asumarea unei atitudini teoretice în contextul unui raport deja clasic în filosofia politică a Greciei antice, anume acela dintre *nomos* şi *physis*. Oricum, Aristotel refuză detaliile, optând pentru forţa persuasivă a unei fraze devenite mai întâi aforism şi apoi loc comun în filosofia politică. În al doilea rând, există o deosebire de specie între stat şi alte forme de organizare socială, precum familia[3]. Între ele nu se poate stabili nici un fel de analogie, căci cetatea diferă de familie nu doar în privinţa mărimii. În acest fel, este delimitată şi afirmată natura specifică a politicului.

În al treilea rând, există un raport specific între individ şi stat, anume cetatea este prin natură anterioară individului, la fel cum întregul există înaintea părţii[4]. Statul e anterior individului, „căci întregul trebuie să existe înaintea părţii. Apoi, dacă se înlătură <corpul>, nu va mai exista nici piciorul, nici mâna... cetatea este anterioară prin natură în raport cu fiecare. Deşi fiecare <ins> separat nu este independent, totuşi el este asemenea părţilor faţă de întreg ; iar cel incapabil să existe într-o comunitate sau care nu are

2. O formă condensată pentru o parte dintre implicaţiile naturalismului politic poate fi găsită în Aristote, *Politique*, vol. I, traducere de Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1991, n. 11, p. 110 : organizarea socială nu este contrară naturii, cetatea diferă de familie şi prin altceva decât prin număr, instituţiile existente pot fi ameliorate şi, în fine, există o formă, un tip sau un scop conform cărora aceste instituţii pot fi ameliorate.
3. Exact aceeaşi diferenţiere îi va servi lui John Locke, în *Al doilea tratat asupra cârmuirii*, ca moment într-o serie argumentativă îndreptată împotriva absolutismului monarhic.
4. Despre diferitele înţelesuri ale anteriorităţii şi posteriorităţii discută *Metafizica*, V, 11, 1018b 9 *sqq.*, unde anterioritatea în raport cu natura trimite la „lucrurile care pot exista independent de alte lucruri, pe când acestea nu pot exista fără cele dintâi" (*Metafizica*, V, 11, 1019 a 2-4, traducere de Şt. Bezdechi). Posibilele implicaţii totalitare ale analogiei dintre individ în raport cu cetatea şi părţile unui întreg au fost deja remarcate (vezi C.C.W. Taylor, „Politics", în Jonathan Barnes (coord.), *Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995, pp. 239-241).

nevoie s-o facă din cauza independenţei sale nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară sau un zeu"[5].

În al patrulea rând, naturalismul mai înseamnă că politicul nu este ceva accesoriu şi contingent, ci defineşte însăşi natura umană. Astfel, Aristotel corelează logic cele două părţi ale dictonului din Cartea I. Statul este o instituţie naturală, nu un construct artificial, de unde urmează că omul este prin natura sa adaptat vieţii în *polis*, este adică o fiinţă socială. În al cincilea rând, cetatea are o finalitate proprie, fiind definită ca o comunitate alcătuită în vederea unui bine determinat[6]. *Acest bine* devine criteriul ultim de judecare a *performanţelor* politice ale unui regim oarecare. E adevărat că individul nu-şi este suficient, dar de aici nu decurge nicidecum că el este subordonat scopurilor comunităţii politice din care face parte, ci doar că fiinţa umană nu-şi poate atinge binele şi perfecţiunea proprii decât ca parte a unei cetăţi. Astfel, scopul individului şi al cetăţii tind să se suprapună, iar standardul pentru cel mai bun om este acelaşi ca pentru cea mai bună constituţie[7]. Prin aceasta, Aristotel face practic imposibile interpretările etatiste ale afirmării repetate a anteriorităţii şi priorităţii statului în raport cu individul.

O altă consecinţă, a şasea, nu imediată, dar nu mai puţin importantă, trimite deja către problema schimbării politice. Regimurile politice sunt în mod natural în devenire, tind sau ar trebui să tindă către propria perfecţiune. Drept urmare, regimurile politice pot fi ameliorate. Dacă statul este supus acestei forme de devenire, atunci, conform ideii aristotelice cunoscute, trebuie să existe un model de stat spre care schimbările politice să tindă ca spre propria lor perfecţiune. Cerinţele sistemului îi solicită lui Aristotel adoptarea unui tip de stat (fie el ideal sau doar cel mai bun practicabil) ca ideal normativ. Aşadar, ca ultimă consecinţă a naturalismului politic, regimurile politice sunt prin natura lor dinamice, aflate în continuă transformare. Astfel, Aristotel poate deduce schimbarea pornind de

---

5. *Cf. Politica*, I, 2, 1253a 20-28.
6. *Cf. ibidem*, I, 1, 1252a 1-2.
7. Vezi W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Aristotle : An Encounter*, Cambridge University Press, 1990, pp. 332-333 şi G. Sabine, *A History of Political Theory*, revizuită de T.H. Thorson, ediţia a IV-a, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1973, pp. 121-123.

la axioma naturalismului politic; îi mai rămâne de explicat posibilitatea stabilităţii politice. Şi, poate nu întâmplător, partea centrală a Cărţii a V-a este dedicată tocmai stabilităţii politice.

Dacă privim îndeaproape sensul strict al celor şase consecinţe, atunci singurul regim politic care şi-ar îndeplini menirea ar fi unul *participativ*, unicul în care fiinţa umană trăieşte conform naturii sale sociale. De vreme ce sistemele participative sunt singurele ce fac posibilă realizarea sociabilităţii umane, urmează că ceea ce Aristotel numeşte „constituţii corupte" sunt contrare naturii umane. Democraţia, deşi asigură cea mai largă participare politică a cetăţenilor, figurează totuşi în schema aristotelică printre regimurile corupte. Elementul care face din democraţie un tip inferior de organizare politică, aflăm că este substituirea interesului general ca principiu al guvernării cu interesul unei facţiuni[8]. De unde urmează că, izolat de alte determinaţii, gradul de participare politică nu e suficient pentru a judeca „calitatea" unui regim.

Teoria naturalismului politic este derivată la Aristotel din studiile de biologie şi nu poate fi înţeleasă în absenţa sensului specific al conceptului de natură[9]. Paradigma explicativă este una evolutiv-organică, analiza urmărind dezvoltarea comunităţilor umane, de la familie la cetate. Şi, ca ultimă implicaţie, a şaptea, dacă cetatea e instituţie naturală, atunci *ştiinţa politică studiază prin excelenţă obiecte supuse schimbării*. Pentru a sesiza mai bine particularităţile naturalismului politic, este de ajuns să ne gândim că nota dominantă a conceptului modern de stat este cea a operei, artefactului, având în întregime „calităţi artificiale". De aceea, dominanţa „imaginilor

8. Deşi nu e de la sine înţeles cum demos-ul poate fi în acelaşi timp majoritate (conform principiului clasificant numeric) şi minoritate (conform principiului calitativ al interesului facţional).

9. Ideea intuitivă şi simplificatoare este: ceea ce este simplu şi primitiv se află la începutul devenirii, în vreme ce completitudinea şi perfecţiunea sunt ulterioare. Ultimul stadiu al dezvoltării arată adevărata natură a unui lucru. Aristotel probează finalismul, pe de o parte, prin demonstrarea caracterului constant al mişcărilor din natură, căci ceea ce se întâmplă întotdeauna ori de cele mai multe ori nu poate fi rezultatul întâmplării (*Cf. Metafizica,* VI, 1, 1026 b 31). Deci procesele naturii sunt ordonate de către un scop. Pe de altă parte, utilizează şi un argument prin analogie, între natură şi „tehnici", ambele dovedind orientarea către ordine şi perfecţiune (vezi Guthrie, *op.cit.*, pp. 112-115).

arhitectonice" în discuţiile despre statul modern nu a fost şi nu este accidentală. Din acelaşi motiv au lipsit ideea creşterii organice şi cea a asocierii cu ideea de natură. Aceste două idei vor prevala abia mai târziu, în discuţiile despre naţiune şi naţionalism[10].

Acum ne putem întreba dacă naturalismul politic este compatibil cu o *teorie realistă a schimbării politice*. Termen frecvent utilizat în legătură cu opera lui Machiavelli şi cu ideea lui *verita effettuale*, realismul politic este o manieră de investigare a politicului care cere observarea atentă, neutră, eliberată de valori a faptelor şi suspendarea, în primă instanţă, a idealurilor politice normative. Considerat adesea ca materializându-se într-un gen specific de politică, realismul politic a fost făcut responsabil pentru perspectivele conflictuale asupra politicului, în care „puterea controlează persuasiunea, forţa stabileşte drepturile şi soluţionarea conflictelor este făcută prin înfrângerea inamicului"[11].

Cartea a V-a a *Politicii* tratează subiectul schimbării politice, dar Aristotel nu defineşte explicit conceptul, deşi acesta este modul obişnuit în care începe orice analiză. Putem însă accepta ca sens preliminar înţelesul generic al lui *metabole*, acela de „schimbare"[12]. Acesta este unul dintre termenii generali prin care Aristotel desemnează trecerea unui lucru dintr-o stare în alta şi este asociat în această carte dinamicii regimurilor politice. Când Aristotel intenţionează să particularizeze sensul schimbării, utilizează frecvent *genesis*

10. Vezi Juan J. Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, 1996, pp. 20-37.
11. Giovanni Sartori, *Teoria democraţiei reinterpretată*, Polirom, Iaşi, 1999, p. 61 ; autorul preferă înţelegerea realismului politic strict ca *realism cognitiv*, care nu înseamnă nimic mai mult decât „ingredientul factual al tuturor politicilor" (p. 62) şi neutralitatea observaţiilor.
12. Iată sensurile de dicţionar ale termenului : a se reîntoarce, a se deplasa ; în sens figurat, a se schimba, a se transforma sau a-şi schimba opiniile ; a-şi schimba locul, poziţia în spaţiu. Un lucru cât se poate de interesant în contextul care ne interesează aici este utilizarea lui de către Platon în *Republica*, 553a, pentru a desemna trecerea de la timocraţie la oligarhie, mai exact a preschimbării omului timocratic în cel oligarhic. Prin urmare, *metabole* poate însemna patru lucruri : schimbare, schimb, deplasare, transformare ; după cum se vede, nici unul dintre aceste sensuri nu corespunde semnificaţiei proprii conceptului de revoluţie politică. Şi aceasta pentru că nu despre ele este vorba aici, sau nu despre revoluţii în primul rând.

şi *kinesis* care, împreună, acoperă patru tipuri de schimbare[13], după categoriile substanţei (naştere şi distrugere), calităţii, cantităţii şi locului. Aplicarea unora dintre aceste sensuri la studiul politicii ar fi uşor forţată, dar nu imposibilă.

Cauzele schimbării

Dacă schimbarea politică nu este în mod direct definită, aflăm în schimb mai multe despre cauze, tipuri şi manifestări. Cauza generală a schimbărilor politice, dar şi diversitatea constituţiilor derivă din relaţii ale valorilor politice cu practicile politice. Valoarea politică primă implicată aici este *egalitatea*, noţiune centrală a întregii cărţi. Pornind de la principiul egalităţii, se pot explica deopotrivă diversitatea regimurilor politice, frecvenţa regimurilor democratice şi oligarhice, cauzele schimbării politice şi mijloacele asigurării unei stabilităţi politice minimale. Numai că egalitatea este o *valoare politică* şi aceasta o face de la bun început interpretabilă. O simplă observaţie empirică ar fi fost de ajuns pentru a spune că majoritatea cetăţilor-stat sunt fie oligarhii, fie democraţii. Dar Aristotel caută o explicaţie a acestui fapt şi încearcă o deducere a frecvenţei unui regim sau a altuia din analiza structurală a sistemului politic. „Multe constituţii au luat naştere atunci când toţi au căzut de acord asupra dreptăţii şi a egalităţii analogice, deşi s-au înşelat asupra acesteia <din urmă>..."[14]. De aici diversitatea constituţiilor.

Democraţia şi oligarhia au la origine interpretări diferite ale egalităţii analogice sau proporţionale :

> „democraţia s-a născut din cei care erau egali sub un anumit aspect, atunci când ei au crezut că sunt egali în sens absolut (...). Oligarhia, în schimb, <s-a născut> din cei care erau inegali sub un singur aspect, atunci când ei au considerat că sunt în general inegali, pentru că cei inegali după avere se consideră inegali în general"[15].

Aristotel a explicat în acest mod de ce constituţiile sunt diverse şi, totodată, de ce democraţiile şi oligarhiile sunt cele mai frecvente.

13. *Cf. Metafizica,* XI, 2, 1069 b 9-13 ; XIII, 1, 1088 a 31-33 ; *Fizica*, VI, 1-2, 224 a - 226 b.
14. *Cf. Politica,* V, 1, 1301a 25-28.
15. *Cf. ibidem,* V, 1, 1301a 28-34.

Acelaşi raţionament trimite şi către cea mai generală cauză a schimbărilor politice; acestea au loc mai ales „atunci când se întâmplă (ca cetăţenii) să nu ia parte la constituţie, fiecare conform propriei presupoziţii”[16], adică atunci când perspectiva unei părţi a societăţii asupra valorilor politice nu coincide cu practicile politice asociate acelei părţi. Unul dintre fragmentele acestei introduceri rezumă practic problemele întregii cărţi:

> „Dacă se cade de acord asupra faptului că dreptatea în sens absolut este după merit (...), atunci unii, fiind egali sub o anumită privinţă, se vor crede egali în general, pe când alţii, fiind inegali sub un anume aspect, se vor considera inegali sub toate aspectele”[17].

Rezumând, cauza instabilităţii politice ţine de un „conflict al interpretărilor” unei valori politice.

În ce priveşte principiile şi cauzele directe şi specifice ale schimbării, vom avea trei serii distincte. În primul rând, este „starea celor care produc un conflict” (tendinţele sau dispoziţiile), apoi motivaţiile (obiectul, scopul vizat) şi ocaziile sau împrejurările („principiile tulburărilor politice şi ale tulburărilor reciproce”). Cauza generală, deja menţionată, este şi ea prezentă în acelaşi fragment:

> „pe de o parte, cei care pretind egalitatea ajung la conflict când ei consideră că au parte în mai mică măsură de egalitatea pe care alţii o deţin mai mult. Pe de altă parte, <cei care reclamă> inegalitatea şi superioritatea, dacă ei presupun că, deşi sunt inegali, nu au mai mult, ci în raport egal sau mai puţin <decât ceilalţi>”[18].

Cauzele particulare sunt în număr de şapte, la o primă enumerare: câştigul, onoarea, lipsa de măsură, frica, excesul, dispreţul şi „înălţarea dincolo de proporţionalitate” (mai ales în oligarhii şi democraţii); se mai adaugă la acestea intrigile, neglijenţa, mărunţişurile şi inechitatea. Analiza lor detaliată confirmă principiul egalităţii drept cauză reală a instabilităţii politice, toate fiind derivabile din perspective conflictuale asupra egalităţii în raporturile dintre bogaţi şi săraci, „oligarhi” şi „democraţi”.

---

16. *Cf. ibidem*, V, 1, 1301a 37-38.
17. *Cf. ibidem*, V, 1, 1301b 37-40.
18. *Cf. ibidem*, V, 2, 1302a 25-29.

Una dintre cauzele invocate, cea referitoare la proporţionalitate, reia o analogie definitorie pentru naturalismul politic, anume aceea dintre corpul cetăţenilor şi corpul biologic[19]:

> „Trupul este alcătuit din părţi şi trebuie să crească proporţional, pentru ca simetria să se păstreze. În caz contrar, el se distruge (...). La fel, şi cetatea este compusă din părţi, dintre care una creşte adesea în mod nebănuit, ca de pildă mulţimea săracilor în democraţii şi în regimurile constituţionale"[20].

„Părţile" corpului politic sunt săracii, bogaţii şi clasa de mijloc. Chiar dacă primele două sunt egale ca mărime şi forţă[21], în absenţa clasei de mijloc, stabilitatea este imposibilă. Pe această clasă, termen mediu, întemeiază Aristotel varianta proprie a celui mai bun stat practicabil. Astfel, se demonstrează cu argumente sociologice că *politia* este cea mai stabilă formă de guvernământ. Finalul primului capitol conţine deja o primă estimare a regimurilor politice după criteriul gradului de stabilitate: „constituţia compusă din cei de condiţie medie este mai apropiată de democraţie decât de oligarhie, iar ea este cea mai stabilă dintre constituţii"[22]. Rezultă de aici că tirania, urmată de oligarhie şi democraţie sunt cele mai instabile, date fiind disproporţiile corpurilor lor politice. În acest mod, gradele de stabilitate ale regimurilor politice sunt evaluate după criteriul proporţionalităţii.

Alte două cauze derivă din atribuţiile corelative magistraturilor, o putere crescândă a unora, respectiv crearea altora noi[23]. Apoi, transpuse la nivel politic, deosebirile dintre cauzele neînsemnate, „fleacuri", şi cele mai „serioase" par a se estompa, căci „mai cu seamă fleacurile pot deveni importante, când ele cad în mâna

19. Această analogie apare pentru prima dată chiar în Cartea I, acolo unde Aristotel explică felul în care statul poate fi anterior individului.
20. *Cf. Politica*, V, 3, 1302b 35 - 1303a 1.
21. „Constituţiile se schimbă şi atunci când părţile despre care se consideră că sunt rivale ajung la egalitate, de exemplu cei bogaţi şi demosul, pe când cei de condiţie medie există prea puţin sau deloc. Dar dacă vreuna dintre cele două părţi îşi măreşte în mod evident puterea, cealaltă nu va dori să se pună în primejdie. Din acest motiv, cei care diferă prin virtute nu provoacă un conflict, deoarece ei sunt puţini în raport cu mulţimea" (*cf. ibidem*, V, 4, 1304a 39 - b 6).
22. *Cf. ibidem*, V, 1, 1302a 14-15.
23. *Cf. ibidem*, V, 4, 1303a 16 *sqq*.

conducătorilor"[24]. De aceea, la cauzele frecvente ale schimbărilor se adaugă şi componenta accidentului sau întâmplării, ca evenimente care nu se întâmplă cu un scop anume, dar au acelaşi rezultat, ca şi când ar fi fost intenţionate. În transformarea regimurilor intervin adesea cauze întâmplătoare, evenimente singulare, diferite de tendinţele dominante ale regimului.

Analiza detaliată a acestor cauze relevă o componentă empirică deloc neglijabilă a ştiinţei politice aristotelice. Sunt zeci de exemple în aproape fiecare dintre capitolele cărţii. Cartea a V-a conţine poate chiar cea mai elaborată bază empirică din întregul *Politicii*. Nici un caz particular nu este ignorat[25]. Dacă exemplele numeroase şi situaţiile particulare invocate ne apropie de exigenţele ştiinţei politice, totuşi, ele conduc la o complicare excesivă a tipologiei schimbării politice. Diversitatea cauzelor, maniera prolixă de a expune situaţiile şi de a rezolva problemele îşi datorează explicaţia şi faptului că politica nu este *o ştiinţă teoretică*, scopul ei nefiind atât cunoaşterea, cât acţiunea[26]. Tocmai această componentă empirică face ca Aristotel să se îndepărteze de schematismul rigid întâlnit la Platon sau, mai târziu, la Polibiu, ambii găsind regularităţi simplificatoare şi unidirecţionale în procesul schimbării politice, pe care l-au urmărit numai la nivelul regimului politic. Deci nu ne putem aştepta la mai multă claritate decât permite subiectul.

Dar *cine* iniţiază transformările, revoluţionare sau nu, şi *cum* au acestea loc? Despre *agentul schimbării politice*, aflăm că ar trebui să fie dintre cetăţenii cu merite superioare, „cei mai îndreptăţiţi să provoace disensiuni, deşi ei nu fac deloc aceasta"[27]. În asemenea situaţie, ca regulă, actorii reali ai transformărilor sunt mulţimea săracilor în oligarhii, respectiv minoritatea oligarhică în democraţii. Sigur că prezenţa demagogilor este şi ea frecventă. Cât despre *mijloacele* schimbării, acestea fie combină forţa şi stratagemele, fie le utilizează în mod distinct. În următoarele capitole, analiza se complică şi mai mult, prin enumerarea cauzelor particulare, proprii fiecărui regim în parte.

---

24. *Cf. ibidem*, V, 4, 1303b 22-23.
25. Influenţa condiţiilor geografice, „absenţa neamului comun", chiar şi neînţelegerile de tot soiul dintre cetăţeni.
26. *Cf. Etica Nicomahică*, I, 3, 1095a 5-6.
27. *Cf. Politica*, V, 1, 1301a 39-40.

Tipologia schimbării politice

Schimbările afectează regimurile politice în două moduri distincte. Deşi Aristotel enunţă patru tipuri[28], acestea sunt încadrabile în doar două categorii. Primul tip este *schimbarea de regim politic*, tradusă la nivelul constituţiei prin schimbarea fie a întregii constituţii, fie numai a unei părţi a ei, fie prin potenţarea sau diminuarea principiului acesteia. Aşa se întâmplă când democraţiile sau oligarhiile tind să devină moderate, respectiv extreme, fie când se instituie sau se desfiinţează o magistratură. A doua formă este sinonimă unui transfer sau schimb de putere în cadrele aceluiaşi regim politic. Astfel, Aristotel distinge schimbarea la nivelul regimului de cea la *nivelul autorităţii politice*, deşi mai departe nu vedem o aplicare consecventă a acestei distincţii fundamentale.

Conceptul clasic de revoluţie semnifică o schimbare politică radicală, rapidă şi violentă a instituţiilor şi practicilor politice, a structurii sociale şi valorilor unei societăţi, a sistemului politic în ansamblul său. Revoluţiile sunt fenomene politice rare în istorie şi trebuie deosebite de revolte, rebeliuni, lovituri de stat sau insurecţii. În Grecia antică nu a existat nici un fenomen comparabil ca amploare cu revoluţiile politice moderne şi contemporane. De aceea, a pretinde că Aristotel tratează în Cartea a V-a subiectul revoluţiilor este un abuz terminologic.

Dacă admitem că schimbarea integrală a unei constituţii este o transformare politică radicală şi dacă ea are loc într-un interval scurt de timp şi uzând de violenţă, atunci aceasta ar fi forma de schimbare politică tipologic cea mai apropiată de o revoluţie din întreaga schemă aristotelică. Dar acesta este, cum am văzut, numai unul dintre tipurile de schimbare politică discutate. Rămân în afara conceptului de revoluţie nu numai transferul de putere politică, violent sau nu, modificarea unei părţi a constituţiei şi augmentarea ori diminuarea principiului ei, ci şi întreaga problematică a stabilităţii politice. Or, toate acestea pot fi în schimb subsumate unui alt concept, propus anterior, cel de „dinamică politică”.

---

28. *Cf. ibidem*, V, 1, 1301b 7 *sqq.*

Schimbările politice la nivelul regimului nu afectează totuşi „sistemul politic". Oricât ar părea de radicale, transformările regimului păstrează intacte anumite structuri politice profunde, de la *polis*, ca formă de organizare politică, până la o definire a cetăţeniei ce reţine un puternic aspect de *excludere*. Aceste trăsături limitează, uneori sever, alteori mai puţin, interpretările universaliste ale unui studiu în întregime dependent de modelele constituţionale greceşti şi de structurile tradiţionale ale *polis*-ului. De aceea, s-a spus că teoria politică aristotelică este un amestec de idei universaliste şi parohiale[29].

Transformările cele mai frecvente au loc mai ales în democraţii şi oligarhii, acestea două fiind în cele din urmă tipuri ireductibile. Ca forme opuse, ele sunt un fel de „tipuri ideale", care permit analiza şi înţelegerea oricărui alt regim politic. Astfel, monarhia este apropiată funcţional de aristocraţie[30], care, la rându-i, este „oarecum o oligarhie", „căci în ambele conduc cei puţini" ; este adevărat că minoritatea conducătoare nu are determinaţii identice în ambele situaţii[31]. Şi republicile, mai apoi, sau regimurile sunt în fapt forme mixte, democratice şi oligarhice[32]. Cât despre tiranii, ele combină neajunsurile ambelor forme menţionate[33].

Tipologia regimurilor politice din Cartea a III-a nu reprezintă o inovaţie. Clasificarea după numărul celor care guvernează apare pentru prima dată la Herodot[34], în contextul căutării celei mai bune forme de guvernare, tipurile succint discutate fiind democraţia (*isonomia*), oligarhia şi monarhia. Introducerea unui al doilea criteriu la Aristotel, cel al raportului dintre interesul public şi cel privat, care să permită distingerea formelor „drepte" şi a celor „deviate", este un element platonician[35]. În primă instanţă, Platon utilizează

29. Gabriel A. Almond, „Political Science : The History of the Discipline", în Robert E. Goodin şi Hans-Dieter Klingemann (coord.), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, (1996) 2000, p. 55.
30. *Cf. Politica*, V, 10, 1310b 1 *sqq*.
31. *Cf. ibidem*, V, 7, 1306b 25 *sqq*.
32. *Cf. ibidem*, V, 7, 1307a 10 *sqq*.
33. *Cf. ibidem*, V, 10, 1310b 5-7.
34. *Cf.* Herodot, *Istorii*, vol. 1, Cartea a III-a, LXXX-LXXXII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 263-265.
35. Platon, „Omul politic", 291d – 293a, în *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

criteriul numeric şi obţine aceleaşi trei tipuri menţionate în *Istoriile* lui Herodot. Mai departe însă, aplică o combinare a altor trei criterii, anume constrângere-consimţire, sărăcie-bogăţie, legalitate-ilegalitate, stabilind astfel o schemă a regimurilor politice care cuprinde „regalitatea", aristocraţia şi, respectiv, tirania şi oligarhia, ca forme deviate ale celor dintâi. Cel de al cincilea tip, democraţia, nu pare a se divide, la rândul ei, în funcţie de aceste criterii, deşi Platon va admite mai departe, în acelaşi dialog, deosebirea dintre formele legale şi cele ilegale ale democraţiei[36].

Monarhie, aristocraţie, regim constituţional, ca forme drepte, şi tiranie, oligarhie, democraţie, ca forme corespunzătoare deviate – aceasta este clasificarea regimurilor politice realizată în Cartea a III-a a *Politicii*. La Aristotel însă, aceleaşi două regimuri politice, oligarhia şi democraţia, se abat de la cele două principii ale clasificării. Faptul nu este de la început evident. Etimologic, oligarhia înseamnă guvernare de către puţini, fiind o formă coruptă, întrucât cei puţini guvernează în interes propriu. Nici termenul ca atare şi nici clasificarea din care face parte nu ar trebui să determine în alt mod esenţa acestui regim politic. Şi totuşi, Aristotel îl supradetermină prin atribute socio-economice, care se impun ca variabile centrale ale dinamicii regimurilor politice. La fel se întâmplă şi cu regimul democratic. Aceste determinaţii suplimentare sunt, de altfel, foarte simple – în oligarhie, cei puţini sunt şi cei bogaţi, ei guvernând în interes propriu, iar în democraţie, cei mulţi formează clasa celor săraci, care guvernează conform intereselor lor specifice. Mai mult, acest criteriu ajunge să îl substituie integral pe cel numeric, pentru că, şi în cazul unei majorităţi înstărite, regimul ar fi tot oligarhic, în timp ce guvernarea celor săraci, chiar dacă a unei minorităţi, ar fi o democraţie. În realitate, deosebirea dintre cele două este mai mult una de grad[37], ambele fiind definite în termenii unui sistem de opoziţii între diferite părţi ale *demos*-ului.

---

36. „Cât despre democraţie, fie că mulţimea conduce cu forţa, fie cu consimţământul celor bogaţi, şi fie că respectă cu stricteţe legile, fie că nu, în mod obişnuit nimeni nu-i schimbă deloc numele" (*Omul politic*, 292 a, traducere de Elena Popescu) ; dar, la 302 d-e, citim că „la rândul ei, conducerea de către cei mulţi, pe care atunci am considerat-o simplă, numind-o democraţie, şi ea trebuie considerată acum dublă".
37. Vezi C.C.W. Taylor, *op.cit.*, 1995, p. 253 *sqq.*

Democraţiile şi oligarhiile pe care Aristotel le analizează devin astfel jocuri politice de sumă zero[38], adică fie săracii, fie bogaţii conduc exclusiv în interes propriu, celălalt fiind mereu dezavantajat. De aceea ele şi sunt regimuri precare din punctul de vedere al stabilităţii. Aşadar, oligarhia şi democraţia sunt formele instabile prin excelenţă, din pricina tendinţei de a-şi accentua „principiul" constituţiei, cum îi spune Aristotel. Pe linia constituţiilor corupte au loc două tendinţe dinamice. Prima este trecerea democraţiilor şi oligarhiilor către formele lor extreme. A doua este schimbarea de regim politic, cel mai adesea către tiranie. Dacă încercăm o sistematizare a observaţiilor dispersate de-a lungul textului, obţinem o schemă relativ completă a tipurilor de schimbare politică. Să vedem care sunt regularităţile observate de Stagirit în schimbarea regimurilor politice, pornind de la „constituţiile drepte", pentru a le discuta mai apoi pe cele corupte.

Monarhia, când e neglijent administrată, conduce deseori la apariţia unei tiranii, aşa cum s-a întâmplat în cetăţile greceşti Argos, Phalaris sau Larissa. Aristocraţiile pot şi ele degenera în tiranii, cazul Spartei, dar şi în oligarhii sau democraţii. Schimbarea regimului constituţional cunoaşte îndeobşte două forme, având ca rezultat fie o oligarhie, ca în Thurium, fie o democraţie.

Tipurile de transformări politice în „constituţiile deviate" sunt mai numeroase, la fel ca studiile de caz analizate. Astfel, o tiranie poate fi înlocuită de o alta, dar şi de un regim democratic, aşa cum a fost la Gela. Oligarhia poate fi lesne substituită de o tiranie, Nanos, Cnida, Corint sau Siracusa probând acest fapt, dar şi de o democraţie, ca în Istros sau Erytreea. Trecerea de la oligarhie la regim constituţional e mai neobişnuită, dar Massalia poate fi un bun exemplu. În genere, democraţiile înlesnesc apariţia tiraniilor (ca exemplu stau evenimentele petrecute la Milet, Cos, Rhodos sau Herakleea) şi oligarhiilor (precum în Megara şi Cume). O situaţie aparte o reprezintă înlocuirea democraţiei „tradiţionale"

38. Vezi Giovanni Sartori, *op.cit.*, pp. 211, 257-259. După Sartori, jocul politic de sumă zero este rezultatul care se obţine într-un context decizional în care „alternativa este pur şi simplu de a câştiga sau de a pierde" ; politicile de sumă zero sunt specifice democraţiilor directe în genere, în democraţiile antice conflictul dintre săraci şi bogaţi fiind inevitabil.

cu o democraţie „nouă"[39], însă Stagiritul nu insistă aici cu exemple. În fine, democraţiile moderate devin democraţii extreme şi reciproc, aceeaşi formulă fiind aplicabilă şi oligarhiilor moderate, respectiv extreme.

Ultimele două tipuri se înscriu ca o adevărată axiomă a schimbării politice, dat fiind faptul că Aristotel demonstrase deja de ce oligarhiile şi democraţiile sunt cele mai frecvente regimuri politice. Iată această axiomă :

> „În general, atât democraţiile, cât şi oligarhiile sunt înlocuite uneori de altele de acelaşi gen, iar nu de constituţii contrare, de exemplu atunci când se trece de la democraţii şi oligarhii supuse legii la unele care sunt stăpâne <şi peste legi> sau de la acestea la cele dintâi"[40].

Dacă adăugăm şi o a doua, obţinem un tablou aproape complet al legilor schimbării politice :

> „În general, sensul în care înclină constituţia este şi cel în care au loc schimbările, cât timp fiecare doreşte o creştere în folos propriu. De exemplu, regimul constituţional tinde spre democraţie, iar aristocraţia spre oligarhie. Dar există şi tendinţa spre contrarii, de pildă, aristocraţia spre democraţie, (...) iar regimurile constituţionale spre oligarhie"[41].

În fine, o ultimă regularitate, observată în finalul cărţii : „Toate constituţiile se schimbă cel mai adesea în cea contrară decât în cea vecină"[42].

La fel ca în *Republica* lui Platon, constatăm că tendinţa dinamică dominantă a regimurilor politice este una *involutivă*, în măsura în care constituţiile deviate tind să le înlocuiască pe cele drepte şi un regim imperfect înlocuieşte de obicei un altul din aceeaşi categorie. În perspectivă factuală, momentul final al schimbărilor politice este de regulă un regim politic deviat. Date fiind şi „legile transformărilor" menţionate mai sus, aparent nu ar mai fi nici un mijloc practic de ameliorare a regimurilor politice existente, ceea ce ar contrazice principiul că cetatea este o instituţie naturală. Să vedem dacă aşa stau lucrurile.

39. În prima, magistraţii sunt aleşi direct de către *demos*, în timp ce în a doua sunt aleşi de către tribuni.
40. *Cf. Politica*, V, 6, 1306b 18-21.
41. *Cf. ibidem*, V, 7, 1307a 20-25.
42. *Cf. ibidem*, V, 12, 1316a 18-19.

Stabilitate şi mijloace de conservare a regimurilor politice

Descriind tendinţele de transformare ale regimurilor ca involutive, am pierdut până acum din vedere câteva aspecte esenţiale. Să nu uităm totuşi că instabilitatea politică nu este pentru Aristotel o determinaţie universală, inerentă oricărui regim politic, că există constituţii, cele drepte, care funcţionează în baza unor formule politice acceptate de majoritatea cetăţenilor, fiind de aceea *relativ stabile*. Prăbuşirea unui astfel de regim rămâne un fenomen politic cu frecvenţă redusă. Am ignorat de asemenea până aici problematica stabilităţii politice, de care ne vom ocupa mai departe.

Analizând stabilitatea politică, Aristotel completează subiectul dinamicii regimurilor cu un capitol care până la el lipsea. Platon, de pildă, la care regăsim mare parte din tipologiile *Politicii*, nu analizează acest aspect şi, în consecinţă, nu poate explica de ce, în concordanţă cu schema involutivă din *Republica*, regimurile politice nu sfârşesc prin a fi toate tiranii. Noutatea demersului este mai puţin importantă decât faptul că a reuşit să-l impună pe Aristotel la originile unei tradiţii care continuă în modernitate cu Machiavelli.

Privită în raport cu obiectivele sale, schimbarea politică poate apărea drept un proces dezirabil, dacă o integrăm într-o filosofie politică de tip finalist. Deşi schimbarea politică este consecinţa firească a caracterului „natural" al cetăţii, transformările frecvente ale regimurilor pot fi înţelese şi ca manifestare a unui fenomen malign, ca *instabilitate politică cronică.* De altminteri, de aici sunt abandonate consideraţiile normative, studiindu-se numai condiţiile în care un regim politic, indiferent care ar fi acesta, poate fi stabilizat. Tiraniile[43] de pildă, deşi reprezintă răul politic în stare pură, beneficiază de cea mai detaliată analiză a mijloacelor proprii de conservare.

43. Aristotel mizează din plin pe ambiguitatea termenului. Tirania poate fi *ex defectu tituli* (accentuează criza de legitimitate a puterii tiranului, dar nu şi modul exercitării puterii) sau *quoad exercitium* (defineşte strict modul de exercitare al puterii) – vezi Giovanni Sartori, *op.cit.*, p. 60 şi Jean Imbert, *Le droit antique*, PUF, Paris, 1976.

În ciuda aparenţelor, un regim politic stabil trebuie să fie în acelaşi timp şi unul adaptabil, Aristotel reuşind să demonstreze că stabilitatea politică înţeleasă ca imobilism este imposibilă. Acest lucru nu ţine de gradul inerent de imperfecţiune al unui regim ori de natura sa imperfectă. Unul dintre aspectele cele mai importante ale teoriei este că Aristotel nu priveşte stabilitatea politică sub forma unui dat, ca o situaţie normală a unui regim, pentru ca mai apoi să explice doar schimbarea. Dacă e aşa, atunci precauţiile omului politic conservator încep chiar de la *semnele schimbării*. Se probează astfel influenţa, de mult remarcată, a medicinei ca ştiinţă asupra filosofiei aristotelice, analiza regimurilor politice, dar şi a fenomenului politic în genere, bine susţinută de o bază empirică, fiind similară consideraţiilor unui medic asupra sănătăţii şi a bolii. Atunci, pentru cele mai multe regimuri, mijloacele de conservare sunt[44] :

a) Legalitatea acţiunilor politice ;
b) Abilitatea politică a magistraţilor, mai ales în regimurile „corupte"[45] ;
c) Instituţii politice participative cu atribuţiuni restrânse ;
d) Corelarea censului cu veniturile cetăţenilor (mai ales în regimurile oligarhice şi constituţionale) ;
e) Crearea unei magistraturi speciale, care să verifice conformitatea dintre principiul constituţiei şi acţiunile cetăţenilor ;
f) Magistraturi remunerate simbolic, ca mijloc de a realiza idealul coexistenţei principiului democratic cu cel aristocratic[46] ;
g) Conformitatea educaţiei cu principiul constituţiei, poate cel mai important element în stabilitatea unui regim.

---

44. Vezi *Politica*, V, 8-9.
45. Chiar şi iminenţa răsturnării puterii poate conduce la democratizarea unor instituţii.
46. „Pe de o parte, faptul că toţi au acces la putere este democratic, pe de altă parte, faptul că elitele ocupă magistraturile este aristocratic. Acest lucru se va petrece atunci când nu se va mai obţine un profit de pe urma magistraturilor. Pentru că atunci săracii nu vor dori să ocupe magistraturi, întrucât nu se câştigă nimic, ci se vor ocupa mai degrabă de problemele lor particulare, iar cei bogaţi vor putea <ocupa magistraturi>, pentru că ei nu au nevoie de nimic din bunurile comune" (*Cf. Politica*, V, 8, 1309a 1-8).

Tiraniile sunt şi de această dată o categorie aparte. Frecvenţa regimurilor tiranice sau probabilitatea emergenţei unui regim tiranic este direct proporţională cu concentrarea puterii într-o singură magistratură[47]. De aici, ca mijloc de stabilizare a unui regim democratic, limitarea funcţiilor magistraturilor. Tiraniile se conservă printr-o serie de mecanisme care de-politizează cetăţeanul[48], capitolul 11 oferind una dintre cele mai subtile analize ale fenomenului, un adevărat manual de acţiune politică pentru tirani. Mai ales această secvenţă ni-l recomandă pe Aristotel ca talentat exponent al realismului politic, văzut ca gen de politică ce renunţă la idealuri şi modele normative, mizând exclusiv pe forţă şi utilizarea efectivă a puterii.

Fiecare regim politic se bazează pe o anumită concepere a dreptăţii şi egalităţii proporţionale, la fel cum mizează pe un anumit tip de om. Dacă însă perspectiva asupra dreptăţii şi egalităţii proporţionale nu este generalizată la nivelul întregului corp politic, atunci pot apărea tensiuni şi, mai apoi, revolte. De aceea, educaţia devine cel mai eficient mijloc de obţinere a stabilităţii politice ; căci educaţia acomodează cetăţenii cu viziunea dominantă asupra valorilor politice, adică realizează socializarea politică în acord cu valorile regimului. De aceea, spiritul de ascultare a legii, *obedienţa civică*, este valoarea capitală, de cele mai multe ori dificil de realizat, a oricărui regim politic[49].

Ne putem aminti că Platon a iniţiat în *Republica* o manieră de studiu a politicului care stabilea conexiuni necesare de tip cauzal între tipuri umane şi tipuri de regimuri politice. Întreaga analiză platoniciană a celor cinci regimuri politice – cetate ideală, timocraţie, oligarhie, democraţie şi tiranie – stabileşte şi urmăreşte consecvent corespondenţele[50] dintre planul antropologic şi cel politic. Într-un pasaj cu rol de metodă, ce premerge discuţiei asupra cetăţii ideale şi

---

47. *Cf. ibidem*, V, 5, 1395a 15 *sqq*.
48. Nu întâmplător, aici este urmat modelul persan de guvernare. Pentru cuvintele lui Aristotel despre tirania durabilă, *cf.* fragmentul nr. 24 din volumul prezent.
49. Vezi Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy. History and Problems*, ediţia a III-a, McGraw-Hill, Londra, 1983, p. 103.
50. Pentru acest aspect, vezi Leo Strauss, *Cetatea şi omul*, Polirom, Iaşi, 2000, pp. 101, 140-143 şi J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, Londra, 1999, pp. 41-49.

a regimurilor politice care-i urmează, Platon construieşte o analogie între suflet – cetate şi text scris cu minuscule – text cu majuscule, care îi va servi pentru a pune în relaţie de izomorfie sufletul uman şi cetatea[51]. După Aristotel, afirmarea unor legături de un fel sau altul între caracterul unui regim şi trăsăturile cetăţenilor va deveni un loc comun, deşi va rămâne mereu dificil de stabilit natura precisă a acestei relaţii sau direcţia relaţiei cauzale eventual implicate[52].

Analiza formelor schimbării politice a dovedit că fiecare regim politic are două seturi de caracteristici distincte. Unele definesc *natura* regimului şi pot fi înţelese ca „particularităţi distinctive". Dacă acestea suferă vreo modificare, atunci regimul politic în ansamblu se transformă. Aşa sunt, de pildă, numărul deţinătorilor puterii politice şi condiţia lor economică. Celelalte caracteristici sunt de asemenea inerente regimului, dar funcţionează ca „elemente critice"[53]. Tendinţa minimizării lor acţionează tocmai în direcţia conservării regimului. Aşa este tendinţa oligarhiei de a fi o guvernare *exclusiv* în interes propriu. Atenuarea acestei tendinţe nu schimbă forma regimului, nu transformă oligarhia într-o democraţie, ci face posibilă stabilitatea politică a regimului. Cea mai importantă lecţie a mijloacelor de asigurare a stabilităţii politice este aceea că un regim, oricare ar fi acesta, şi puterea politică pot fi păstrate şi fără a utiliza violenţa.

Într-un volum devenit ghid al cercetătorilor în ştiinţe politice de pretutindeni, G. Almond caracterizează filosofia politică aristotelică drept un set de propoziţii şi ipoteze despre condiţiile stabilităţii politice şi mecanismele schimbării, despre modele educaţionale şi acţiuni politice, care însă nu au parte de un proiect de cercetare şi o analiză cantitativă pe măsură[54]. Iar relaţiile observate nu sunt sistematic testate. Pe de altă parte însă, se admite că observaţiile despre stabilitatea politică şi despre „optimizarea performanţelor guvernării"

51. Platon, *Republica*, 368d.
52. Vezi Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven şi Londra, 1989, p. 91 *sqq*.
53. Vezi Alain Rouquié, „Changement politique et transformation des régimes", în Madeleine Grawitz, Jean Leca, *Traité de science politique*, vol. II, PUF, Paris, 1985, p. 603.
54. Gabriel A. Almond, *op.cit.*, pp. 53-55.

anticipează studiile contemporane despre tranziţiile democratice şi consolidarea democratică. Şi nu e aici doar o concesie făcută teoriei politice tradiţionale. S-a spus că, în ştiinţele sociale, tendinţa de a explica este invers proporţională capacităţii de analiză şi descriere[55]. Cred că nimeni nu poate nega faptul că avem în Cartea a V-a cel puţin un riguros inventar al modurilor în care un regim politic experimentează diferite transformări.

Studiul perspectivei aristotelice asupra dinamicii regimurilor politice face imposibilă înţelegerea simplistă a principiilor naturalismului politic implicate în dinamica regimurilor politice şi a raporturilor cu realismul politic. Ar fi fost tentant ca la finalul unei astfel de interpretări să găsim o perspectivă platoniciană răsturnată, evolutivă, dar la fel de idealistă, să vedem cum schimbarea politică are ca *telos* o formă sau alta de stat ideal, spre care să tindă în mod natural şi legitim. Perspectiva aristotelică este însă mult mai apropiată unei forme de realism politic, poate şi datorită investigaţiilor empirice deloc neglijabile. S-ar putea ca schimbările politice să aibă într-adevăr ca ţel statul ideal, în formula celui mai bun practicabil, însă rareori ele tind în mod real către acesta.

55. Alain Rouquié, art.cit., p. 608.

Începuturile dificile ale receptării principiilor politice aristotelice în Evul Mediu occidental: caracterul natural al guvernământului

Molnár Péter

Una dintre cele mai incitante teme ale istoriei ideilor o constituie cercetarea cauzei în numele căreia autorii unei anumite epoci au valorificat textele produse într-o lume îndepărtată în timp şi radical diferită din punctul de vedere al civilizaţiei, cum le-au interpretat sau cum le-au folosit ca premisă pentru formularea propriilor probleme teoretice. Această aserţiune este şi mai adevărată în cazul teoriilor despre societate, respectiv despre organizarea ei politică, precum şi în cazul în care obiectul cercetării îl constituie o reflecţie de acest gen ce se desfăşoară în cadrul ştiinţei medievale, care dispune de un caracter fundamental de comentariu şi care necesită existenţa a cel puţin unui text de bază cu funcţie de autoritate ştiinţifică aflat deopotrivă la baza învăţământului şi a examinării ştiinţifice. Examinarea principiilor politice în Evul Mediu a putut deveni una dintre ramurile ştiinţifice instituite, respectiv şi-a putut ocupa locul în structura de învăţământ a universităţilor în mod definitiv atunci când, în perioada ce a urmat traducerii în cel puţin două trepte a *Politicii*[1] lui Aristotel

1. Aşa-numita *translatio imperfecta*, care cuprindea textul *Politicii* până la capitolul 11 al părţii a doua, ar fi fost terminată, în susţinerea lui F. Bossier, în jurul lui 1260, iar în cea a lui J. Brams, doar în 1266. Traducerea tratatului întreg – aşa-numita *translatio completa* – datează, în opinia primului cercetător, din prima parte a anului 1265, iar pentru cel din urmă, din 1270. *Cf.* F. Bossier, „Méthode de traduction et problèmes de chronologie", în J. Brams, W. Vanhamel (coord.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études*

de-a lungul deceniului 1260-1270, s-a produs receptarea, adică reinterpretarea acestui tratat. Ca de obicei, în cazul redescoperirii şi receptării textelor de bază de autoritate, nici acest proces nu poate fi restrâns la momentele, de altfel ineluctabile, ale descoperirii şi traducerii operei în cauză. Pentru ca o operă oarecare să acceadă la un rol de autoritate în cadrul unei ştiinţe necesitând opere cu acest statut, nu este suficientă ivirea unui tratat aparţinând unui autor din trecut, ci este necesară apariţia unei cerinţe ferme şi durabile din partea cititorilor respectivei discipline ştiinţifice. În absenţa unei astfel de cerinţe, un eventual tratat descoperit şi tradus nu poate să-şi exercite influenţa. Acest lucru a fost, de altfel, atestat în cazul *Eticii Nicomahice* şi de cercetarea recentă. (Vom reveni asupra sensului respectivei dezvoltări în cele ce urmează.) Putem afirma fără dubii : în cazul în care textul *Politicii* s-ar fi pierdut în labirinturile transmiterii textelor, ştiinţa medievală ar fi găsit în cele din urmă o altă operă antică pe marginea căreia şi-ar fi articulat într-o formă structurată problemele politico-teoretice ale epocii.

Înviorarea interesului faţă de ştiinţa politică în Evul Mediu a fost semnalată de apariţia definiţiei provenind din Antichitatea târzie a acestei ramuri ştiinţifice, în lucrările ştiinţifice cu caracter introductiv[2], iar mai apoi, în prima parte a secolului al XIII-lea, prin

---

à l'occasion du 700ᵉ anniversaire de sa mort (1286), Leuven, 1989, pp. 288-289, 292, respectiv J. Brams, „Guillaume de Moerbeke et Aristote", în J. Hamesse, M. Fattori (coord.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVᵉ siècle*, Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino, Louvain-la-Neuve, Cassino, 1990, p. 320.

2. Definiţiile despre *scientia politica* ale lui Boetius (*In Isagogen Porphyrii Commenta* I, 3), Cassiodorus (*Institutiones* II, 3, 7) şi a lui Isidor din Sevilla (*Etymologiae* II, 24), care reproduce aproape cuvânt cu cuvânt pe cea a lui Cassiodorus, au fost descoperite în ştiinţa medievală începând cu opera lui Hugo de Saint Victor. Definiţia expresiei *scientia politica* în Evul Mediu propriu-zis apare pentru prima oară iniţial în scurta lucrare de tinereţe a lui Hugo, *Epitome Dindimi in Philosophiam*, şi ulterior, în larg răspândita *Didascalicon* (II,4) : R. Baron, „Hugonis de Sancto Victore Epitome Dindimi in Philosophiam. Introduction, texte critique et notes", în *Traditio*, 11 (1955), pp. 108-109, respectiv Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, editat de Ch.H. Buttimer, Washington, 1939, pp. 37-38.

faptul că *scientia politica* era omisă din ce în ce în ce mai rar din diferitele sisteme de diviziune a ştiinţelor[3]. Este adevărat că, spre mijlocul secolului al XIII-lea – deci cu puţin înaintea redescoperirii *Politicii* –, opinia publică a Facultăţii de Arte din Paris considera ca text de bază al ştiinţei politice textul normativ al celor două drepturi (*leges et decreta*), declarându-şi astfel propria profesie ca incompetentă în domeniu. Dar, în acelaşi timp, trei autori din trei domenii foarte diferite şi fără a fi în contact unul cu celălalt, un enciclopedist dominican cu legături mai mult tangenţiale cu lumea universităţilor, Vincent din Beauvais, politicianul şi omul de ştiinţă florentin Brunetto Latini, respectiv franciscanul şi odinioară magistrul în arte Roger Bacon, au consacrat fiecare ştiinţei în cauză reflecţii semnificativ mai lungi decât definiţiile, momente structurale autonome în operele lor. O sarcină similară a fost asumată în secolul al XII-lea doar de un singur autor, traducătorul Dominicus Gundissalinus[4]. Toate acestea au contribuit, la rândul lor, la punerea sub semnul întrebării în ultimul timp a faptului că redescoperirea *Politicii* ar fi constituit într-adevăr începutul unei noi epoci. S-a ivit astfel posibilitatea unei tradiţii – care să-şi aibă eventual originea în secolul al XII-lea – a unei ştiinţe politice cu rădăcini stoico-ciceroniene[5], respectiv ideea că principiile politice ale lui Aristotel ar fi fost oarecum cunoscute deja înaintea apariţiei *Politicii*. De asemenea, a devenit evident şi faptul că, începând cu a doua parte a secolului al XII-lea, autorii occidentali mai bine informaţi puteau afla despre existenţa *Politicii*, despre titlul ei exact, deşi, în ceea ce priveşte conţinutul ei, ideile lor trebuiau să fi fost puţine, respectiv imprecise[6], înaintea răspândirii mai largi a versiunii complete a *Eticii Nicomahice*.

3. Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, T. I., Amsterdam- Philadelphia, 1992, pp. 4-5.
4. Teza noastră nepublicată, *Ştiinţa politicii în Evul Mediu înaintea redescoperirii Politicii lui Aristotel*, conţine o prezentare a acestor texte închinate ştiinţei politicii, respectiv a definiţiilor lui *scientia politica* în perioada semnalată în titlu şi a comentariilor la *Etica Nihomahică*.
5. C. Nederman, „Aristotelianism and the Origins of Political Science in the 12th Century", în *Journal of the History of Ideas*, 52 (1991), pp. 179-194.
6. În tratatul lui, tradus cu titlul *De scientiis*, Al-Farabi menţionează *Politica* după titlu (menţiunea respectivă poate fi găsită în ambele traduceri latine ale lucrării arabe), dar descrierea conţinutului ei era de aşa natură, încât cititorul

Extensiunea articolului de faţă nu oferă un cadru adecvat, pe de o parte, expunerii îndoielilor pe care autorul le nutreşte faţă de existenţa unei tradiţii continue începând cu secolul al XII-lea a unei ştiinţe a politicii, şi, pe de altă parte, demonstrării poziţiei sale conform căreia reflecţia filosofică ce se dezvoltă în jurul variantei complete a *Eticii* (pentru a utiliza în continuare abrevierea uzuală în Evul Mediu a acestei opere a lui Aristotel) ar fi de o importanţă esenţială din punctul de vedere al recepţiei medievale a principiilor politice aristotelice. În cele ce urmează, intenţia noastră este doar aceea de a enumera câteva exemple pentru a demonstra faptul că, într-un subiect precis, respectiv în cazul principiului (sau, mai bine zis, presupoziţiei) aristotelice a caracterului natural al guvernământului, primii comentatori medievali au receptat acest principiu inerent al filosofiei antice greceşti cu o imensă aversiune. Analiza următoare se referă la câteva texte ce au fost scrise înaintea redescoperirii *Politicii*, dar deja pe baza cunoaşterii complete a *Eticii*, în parte drept comentarii la aceasta din urmă. Deşi *Etica* nu utilizează

---

medieval se aştepta mai degrabă ca, sub titlul lucrării aristotelice, să se ascundă un portret tradiţional al domnitorului. În a doua parte a secolului al XII-lea s-au realizat chiar două transpuneri ale lucrării arabe : traducerea literală a lui Gerardus din Cremona şi prelucrarea lui Dominicus Gundissalinus, pe care tot el l-a şi integrat în propria sa lucrare de introducere în filosofie. Pentru pasajul în cauză în traducerea lui Gerardus din Cremona, vezi Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, editat de Á. Gonzalez Palencia, Madrid, 1953, p. 169. Pentru varianta lui Gundissalinus, vezi Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, editat de L. Baur, Münster, 1903, p. 136. Cu cealaltă menţionare a *Politicii*, publicul cititor în limba latină avea ocazia să se întâlnească tot într-o lucrare arabă, în traducerea aşa-numitului comentariu mediu (*talkhisz*) al lui Averroes, începând cu anul 1240, anul terminării traducerii. În afara menţionării lucrării aristotelice, Averroes s-a limitat doar la a-şi exprima regretul pentru faptul că opera respectivă a rămas inaccesibilă pentru el. Despre traducere, vezi *infra* : n. 10. Pentru text, vezi Aristotelis *Opera omnia cum Averrois Cordubensis Commentariis*, Vol. III., Venetiis, 1550, f. 79ra. De altfel, Averroes cunoaşte *Politica* – aşa cum semnalează autorul din Cordoba – din opera amintită a lui Al-Farabi. Textul *Politicii* nu era cunoscut de către gândirea medievală arabă, autorii mai informaţi cunoşteau doar titlul sau erau în posesia rezumatului de origine probabil elenistică a primelor două cărţi ale tratatului : *cf.* S. Pines, „Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", în *Israel Oriental Studies*, 5 (1975), pp. 150-160.

expresia *zóon politikon*, raţionamentele dezvoltate despre guvernământ, respectiv despre formele de guvernământ nu lasă nici o umbră de îndoială asupra faptului că, pentru autori, existenţa lor era un dat etern valabil al naturii umane ; această problemă a suscitat, ceea ce nu e deloc surprinzător, reflecţiile interpreţilor de pe la mijlocul secolului al XIII-lea. Întrebarea lor era formulată, bineînţeles, din perspectiva istoriei mântuirii, şi anume : în ce măsură poate fi compatibil principiul aristotelic în cauză cu starea integralităţii naturii (*natura integra*) ? Examinând răspunsurile date la această întrebare, putem anticipa : deşi autorii secolelor al XII-lea şi al XIII-lea puteau fi în contact cu formularea înclinaţiilor originar sociale ale omului din surse ale Antichităţii târzii, caracterul natural al guvernământului a însemnat însă o noutate radicală – şi inacceptabilă în forma sa originară – pentru primii comentatori ai *Eticii*, ceea ce nu s-ar fi întâmplat în cazul în care astfel de teorii le-ar fi fost familiare deja din dintr-o sursă alternativă – independentă de Aristotel sau indirect aristotelică –, aşa cum au presupus recent unii cercetători[7].

Aşa cum au demonstrat, sintetizând şi completând rezultatele mai multor cercetători în domeniul problemelor filologice şi codicologice ale traducerilor greco-latine din secolul al XII-lea, Gudrun Vuillemin-Diehm şi Marwan Rashed[8], prima traducere completă a *Eticii*, cuprinzând aşa-numitele *Ethica Vetus* şi *Ethica Nova* – care, ulterior, se răspândiseră separat şi apăruseră şi în învăţământul universitar de pe la începutul secolului al XIII-lea – şi alte fragmente păstrate, a fost înfăptuită de către Burgundius din Pisa, care a început să lucreze la transpunerea acestui tratat al lui Aristotel[9], fără îndoială înainte de 1151, posibil deja în partea a doua a anilor 1130 şi pe baza unui original în greacă. Din această traducere au devenit însă cunoscute într-un cerc mai larg doar cele două părţi amintite (de fapt, primele trei cărţi ale *Eticii*), dar nu şi părţile cele mai interesante din punctul

7. C. Nederman, „Nature and the Origins of Society : The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, în *Journal of the History and Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26.
8. G. Vuillemin-Diehm, M. Rashed, „Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18”, în *Recherches de théologie et philosophie médiévale*, 64 (1997), pp. 136-198.
9. *Ibidem*, pp. 175-178.

de vedere al teoriei politicii. Astfel, Cartea a V-a, dedicată virtuţii dreptăţii, Cartea a VIII-a, cuprinzând clasificarea formelor de guvernământ, precum şi raţionamentele despre ştiinţa politicii de la sfârşitul tratatului sau cele care trebuiau să formeze introducerea la *Politica* au fost date, pentru moment, uitării (riscăm să presupunem: din cauza lipsei interesului). Despre părţile din urmă ale *Eticii*, cititorii erudiţi şi scriitorii în latină se putea informa, pe la mijlocul secolului al XII-lea, graţie traducerii a două lucrări din arabă: Hermann Germanul a terminat, în 1240, traducerea aşa-zisului comentariu mediu (*talkhisz*) al *Eticii* al lui Averroes cu titlul *Liber Nicomachie*, urmat în 1243 sau în 1244 de transpunerea lui *Summa Alexandrinorum*, un rezumat al *Eticii*, de origine probabil elenistică[10]. Despre influenţa acestor traduceri există deja anumite semne, dar comentarea raţionamentelor importante din punctul de vedere al teoriei politicii a început doar în urma travaliului de traducător al lui Robert Grosseteste, astfel că şi teza caracterului natural al guvernământului a putut deveni obiectul unei reflecţii doar începând de atunci.

Robert Grosseteste, în calitate de episcop de Lincoln, urmând activităţii lui de magistru teologic la Oxford, şi-a putut permite să caute acele texte filosofice şi teologice pe care le considera importante, iar apoi să le traducă alături de un colectiv condus şi finanţat de el[11]. Ca urmare a acestei activităţi, el a ajuns în posesia originalului în greacă al *Eticii*, respectiv a comentariului acestui tratat,

10. M.-Th. d'Alverny, „Remarques sur la tradition manuscrite de la Summa Alexandrinorum", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 49 (1982), pp. 265-272., R.-A. Gauthier, *Ethica Nicomachea. Praefatio*, „*Aristoteles Latinus*", 26, 1, Leiden, Bruxelles, 1974, pp. CXLIX-CL.

11. A. Pelzer, „Les versiones latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII[e] siècle", în A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain – Paris, 1964, pp. 183-184., J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford University Press, 1982, pp. 20-24. După etern maliţiosul Roger Bacon (*Compendium studii philosophiae*, c. 8.), episcopul din Lincoln ar fi angajat cotraducători din cauza cunoştinţelor sale de greacă limitate: Rogeri Baconis *Opera quaedam hactenus inedita. Opus tertium, Opus minus, Compendium studii philosophiae*, editat de J.S. Brewer, „Rolls' Series" 15, Londra, 1859, p. 471. Cea mai bună monografie istorică despre autor: R.W. Southern, *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford University Press, 1986.

alcătuit din fragmente bizantine şi ale Antichităţii târzii. Traducerea *Eticii* realizată de Grosseteste a fost terminată prin 1246/1247[12], şi aceasta – în varianta prelucrată a unui traducător necunoscut din secolul al XIII-lea – a devenit în continuare traducerea în latină general acceptată până în Renaştere[13]. În comentariul tradus o dată cu *Etica* la Cartea a VIII-a, cuprinzând şi clasificarea formelor de guvernământ, se adăugau şi observaţiile lui Aspasios, filosof din secolul al II-lea d.Hr., dar Grosseteste a fost nevoit să completeze textul foarte fragmentat – într-o măsură mult mai accentuată în raport cu celelalte cărţi ale tratatului – cu observaţiile sale (*notule*)[14], care, întrerupând şirul mai lung, mai scurt al gloselor, alcătuiesc un fel de „mini-*quaestio*". Tot episcopului din Lincoln îi aparţine şi acel „mini-*quaestio*"[15] de acest gen ce comentează elementul comparaţiei aristotelice dintre guvernământul paternal şi regal, după care una dintre caracteristicile comune ale celor două este caracterul lor

12. H.P.F. Mercken, „Introduction", în *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the translation of Robert Grosseteste,* Bishop of Lincoln († 1253), vol. I: *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III and IV*, editat de H.P.F. Mercken, Leiden, Bruxelles, 1973, p. 45.
13. Ediţia critică a traducerii lui Grosseteste: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive „Liber Ethicorum". A. Recensio pura*, „Aristoteles Latinus" 26, 3, editat de R.-A. Gauthier, Leiden, Bruxelles, 1972. Ediţia critică a versiunii prelucrate: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive „Liber Ethicorum". B. Recensio recognita*, „*Aristoteles Latinus*" 26, 4, editat de R.-A. Gauthier, Leiden, Bruxelles, 1973.
14. Pe lângă *notulele* integrate în text există şi cele de pe margine, care, contrar celor din faţă, încă mai aşteaptă să fie editate (redactorul intenţionează să le consacre viitorul volum V al ediţiei critice). În absenţa ediţiei complete a *notulelor*, o imagine cuprinzătoare despre acestea se poate găsi în următorul studiu: S.H. Thomson, „The *notule* of Grosseteste on the *Nicomachean Ethics*", în *Proceedings of the British Academy*, 1933, pp. 195-213.
15. *The Greek Commentaries...*, vol. III.: *The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X*, editat de H.P.F. Mercken, Leuven, 1991, 166-167. Acest „mini-*quaestio*" este menţionat de către J. McEvoy ca exemplul lui *quaestio* desprinzându-se din *lectio*, „Grosseteste's Reflections on Aristotelian Friendship: A «New Commentary» on *Nicomachean Ethics* VIII. 8-14", în J. McEvoy (coord.), *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Tournhout, 1995, pp. 157-159.

natural. Presupoziţia aristotelică a caracterului natural al regalităţii – de fapt, împreună cu aceasta, a guvernământului în general – constituia o problemă pentru Grosseteste şi de aceea a pus întrebarea: „Oare regalitatea există ca o consecinţă a legii naturale ? "[16]. Episcopul din Lincoln opune această idee concepţiei stoic-ciceroniene larg răspândite începând cu secolul al XII-lea, care şi-a formulat punctul iniţial (din perspectivă istorică, uneori în mod declarat fictiv) al schemei sale interpretative de natură contractuală prin presupoziţia unui act fondator explicit. Se pare că – afirmă el – regalitatea a luat naştere printr-o activitate umană sau un act fondator (*constitutio hominum*) explicit de acest fel, deoarece oamenii sunt egali prin natura lor[17]. În măsura în care poziţia regelui faţă de supuşii lor poate fi comparată cu „regnarea" raţiunii peste celelalte două părţi ale sufletului, acest guvernământ poate fi considerat totuşi natural – continuă Grosseteste. Tipul ideal al domnitorului conducând conform menirii funcţiei regale („*rex in quantum rex*") urmăreşte doar raţiunea în acţiunile lui faţă de supuşi, pe când poporul de rând (*plebs*) este stăpânit de pasiunile generate de către părţile inferioare ale sufletului[18]. În Paradis, omul nu a fost înzestrat cu putere asupra semenilor săi, ci a fost destinat a „stăpâni peste vieţuitoarele pământului, peştii mării şi păsările văzduhului" (*Geneza*, I, 26). De aceea, conform tipului său ideal, nici regele domnitor n-a primit ca sarcină guvernarea acelui om care-şi ascultă propria raţiune, ci a aceluia care s-a bestializat, pentru a restabili în cazul celui din urmă stăpânirea

16. Grosseteste, *op.cit.*, VIII, 11 ; *op.cit.*, p. 166. „*Sed numquid de lege naturali est regnum ?* ".

17. *Ibidem*. „*Instinctus naturae docet patres principari proli, sed constitutio hominum videtur adinvenisse regnum. Natura enim omnia omnibus hominibus communia, et omnes homines naturaliter pares. Non natura igitur, sed hominum voluntate constituti sunt reges*".

18. *Ibidem*. „*Sed ad haec dici potest quod, sicut ratio in uno homine naturaliter et non ex humano positione dominatur sensitivo et animali in ipso, sic naturaliter rex dominatur populo. Rex enim, in quantum rex est, rationem solam sequitur et ea sola in omnibus agendis ad populum utitur. Plebs vero magis sequitur motus animales et sensuales. Unde rex sic se habet ad populum, sicut in uno homine ratio recte ordinata ad ipsius animale et sensitivum*".

naturală a raţiunii, respectiv ca să procedeze în locul ei[19]. În final, episcopul din Lincoln mai introduce o distincţie: guvernământul conform celor amintite al regelui este astfel natural, dar alegerea persoanei domnitoare poate fi adecvată voinţei poporului (*populus*)[20].

Deşi punerea problemei aparţine tratării caracteristicilor guvernământului regal, logic vorbind nu este de la sine înţeles de ce în mini-*quaestio* de mai sus se pomeneşte în mod exclusiv doar despre *regnum*, pe când obiectul analizei îl constituie, fără îndoială, originea guvernământului luat în sensul lui general. Pentru Grosseteste – şi pentru contemporanii săi – însă, aceasta era forma *par excellence* a guvernământului. În ceea ce priveşte concepţia în sine, cel mai flagrant este faptul că autorul nu spune pe nume elementului determinant al argumentaţiei sale, şi anume căderea în păcat. Oamenii egali prin natura lor şi liberi de guvernământ (şi, probabil, necunoscând nici instituţia proprietăţii private) mai erau capabili a-şi urma doar *ratio* în acţiunile lor, capacitate diminuată de păcatul originar. Forţarea oamenilor de către domnitorul menit a asuma rolul acestei *ratio* în societate este îndreptăţită doar în măsura în care ea contrabalansează influenţa părţilor ne-intelectuale ale sufletului, aflate sub un control slăbit, aşa cum acesta era propovăduit şi de către exegetica medievală occidentală pe urmele lui Sfinţilor Ieronim şi Grigore cel Mare, până la apariţia influenţei *Politicii*[21]. În concepţia pesimistă a guver-

19. *Ibidem*, *„Unde primo homini non datum est dominium super alios homines, sed super bestias terrae et pisces maris et volatilia caeli.* [*Cf. Gen.* I,26] *Quia igitur rex in quantum talis non praeficitur hominibus in quantum ipsi homines sunt rationales recte ratione utentes, sed in quantum sunt animales, ut quod est in eis animale rationi subiiciat et rationis ductu dirigat, sicut naturaliter in uno homine ratio ipsius regitiva est sensualitatis ipsius, sic in uno regno rex naturaliter est populi principativus"*.

20. *Ibidem*, pp. 166-167. *„Quod autem hic aliquis sit rex potest esse a populi voluntate, sed cum est rex, ut principetur populo est naturale"*. Apropo de expresia *voluntas populi*, trebuie amintit faptul că semnificaţia termenului *populus* (urmărind parţial definiţia ciceroniană din *De re publica* I, 25, definiţie cunoscută în Evul Mediu datorită transmiterii sale prin Augustin: *De civitate Dei* II, 21 şi XIX, 21), s-a restrâns în epocă la actorii „societăţii politice". În citatele anterioare, se poate observa însă că Grosseteste identifică de fapt extensiunea termenilor *populus* şi *plebs*, deşi observaţia cea mai negativă le-o rezervă supuşilor denotaţi prin cel din urmă.

21. Ph. Buc, *L'ambiguité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris, 1994, pp. 69-111 şi 123-170.

nământului, singura valabilă în secolele timpurii ale Evului Mediu, *regnum* poate fi conceput ca natural, deci numai în sensul unei *natura corrupta*, şi nu al unei *natura integra*. Învestirea domnitorului cu funcţia exclusiv represivă este valabilă şi în acest caz doar dacă cel din urmă îşi exercită funcţia conform raţiunii proprii de a fi („*rex in quantum rex*")[22]. În argumentaţia lui Grosseteste, înfiinţarea guvernământului, devenită necesară din cauza căderii în păcat, depinde de un act constitutiv, existenţa guvernământului fiind precedată astfel nu doar de perioada naturii necorupte, ci şi de o stare naturală de un anumit fel (coruptă). La începutul acestei mini-*quaestio*, autorul raportează puterea guvernantă la voinţa oamenilor (adică a guvernaţilor) indubitabil în sensul acesta, presupunând deci instituirea într-un trecut a guvernământului. („*...constitutio hominum videtur adinvenisse regnum... Non natura igitur sed hominum voluntate constituti sunt reges.*"). La sfârşitul acestei *quaestio* însă, fraza finală despre un domnitor individual anume permite deja şi o altă posibilitate de interpretare: în afara declarării voinţei ce semnifică cedarea originară a puterii, în acest caz poate fi deja vorba despre un consens cel puţin tacit, durabil al supuşilor, eventual despre un act politic concret – simbolic sau efectiv – legat de schimbarea domnitorului („*Quod autem hic aliquis sit rex potest esse a populi voluntate, sed cum est rex, ut principetur populo est naturale*").[23]

Albert cel Mare s-a numărat printre primii cititori ai traducerii lui Grosseteste a *Eticii* şi printre primii utilizatori ai versiunii latine a comentariului anexat operei aristotelice (el se referă la cel din urmă cu denumirea de *Commentator*). În *studium generale*-ul proaspăt înfiinţat al conventiei dominicane Heilige Kreuz din Köln, Albertus

22. Prelucrarea unei variante a maximei, folosită la trecerea dintre secolele XIII-XIV: E. J. Buschmann, „Rex inquantum rex. Versuch über den Singehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in *De regimine principum* des Engelbert von Admont", în R. Hoffmann (coord.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, „*Miscellanea Mediaevalia*", vol. VII, Berlin, 1970, pp. 303-333.

23. Din punctul de vedere al posibilităţilor enumerate la sfârşit este de remarcat faptul că autorul nu utilizează în această ultimă propoziţie a sa termenul – trimiţând probabil la „cedarea originară" a puterii – de *constitutio*, chiar dacă este la fel de adevărat că evită expresia *electio* (sau *scrutinium*, care a semnificat pentru prima oară, în accepţia epocii, alegeri în sensul actual).

a ţinut o *lectura* între anii 1250 şi 1252 : în varianta scrisă a acestei *lectura*, explicaţia literală a textului este însoţită de *quaestiones* dedicate problemelor considerate importante de către magistru[24]. Ajungând la comparaţia dintre puterea regală şi cea paternală, autorul dominican, ca şi Grosseteste, dedică, separat, o *quaestio* caracterului natural al guvernământului[25], dar soluţia lui diferă de cea a episcopului din Lincoln atât prin formă, cât şi prin conţinut. Din punct de vedere formal, faţă de acele *quaestiones* nestructurate ale lui Grosseteste, Albert urmează structura – utilizată în scolastica clasică – a unei *quaestio*, care conţine, după argumentele *pro* şi *contra*, mai întâi un răspuns general, iar apoi unul detaliat. Diferenţele de conţinut atestă faptul că, în pofida identităţii concluziei finale, Albert nu urmase orbeşte argumentaţia episcopului din Lincoln, ci doar o folosise la elaborarea propriului raţionament. Diferenţele de conţinut încep deja în formularea titlului acestei *quaestio* : Albert cel Mare cercetează, pe lângă caracterul regalităţii, şi caracterul natural al puterii superiorului (*praelatio*) în general[26]. Tipul de *quaestio* ales de el i-a permis lui Albert o expunere cu mult mai amplă şi mai detaliată decât cea a lui Grosseteste. Autorul dominican enumeră mai întâi argumentele opuse caracterului natural al guvernământului, iar printre ele, pe acela după care oamenii sunt egali prin natura lor (nu sunt conduse deci unul de către celălalt prin natură), respectiv comandamentul divin potrivit căruia omului îi este transmisă după crearea lui doar puterea asupra animalelor (*Geneza* 1, 26)[27]. Acesta e momentul în care autorul menţionează pentru prima oară textul lui Grosseteste, şi chiar de două ori : Albert citează mai întâi liber

24. *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, vol. I-II, editat de W. Kübel, *„Alberti Magni Opera omnia... edidit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside* [ed. Coloniensis], vol. 14, 1-2 (Monasterii Westfalorum, 1968-1987). Pentru datarea comentariului, vezi *ibidem*, pp. V-VI. René-Antoine Gauthier îi reproşează lui Wilhelm Kübel, îngrijitorul ediţiei critice, omiterea titlului autentic a comentariului (*Lectura*) şi ortografia modernizată : R.-A. Gauthier, „Introduction", în R.-A. Gauthier, Y. Jolif (coord.), *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, vol. I., Louvain, Paris, 1970, p. 123., n. 123.
25. *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, vol. I-II, editat de W. Kübel, VIII, 11. q. 2., pp. 635-636.
26. *Ibidem*, p. 635, *„Videtur, quod dominium regni vel praelatio non sit naturalis."*
27. Cele două argumente amintite : *ibidem*, ad 1 şi ad 3, *ibidem*.

ultima propoziţie a pomenitei mini-*quaestio* a episcopului din Lincoln, obiectându-i pe loc – faptul de a fi rege serveşte drept cauză guvernământului regal, deci dacă întâi-stătătorul nu este de origine naturală, nici cel ce ocupă poziţia ultimă nu poate fi[28]. Dominicanul german contestă, pe de altă parte, acel argument în favoarea monarhiei, care compară guvernământul cu raţiunea, comparaţia fiind în aprecierea lui nepotrivită : pe când oamenii sunt egali prin natură, raţiunea este prin natura ei superioară forţelor umane inferioare (*viribus*).[29]

Albert însă nu se distanţează într-atât de mult de soluţia şi viziunea lui Grosseteste pe cât s-ar părea din cele de până acum. Aşa cum am amintit, în titlul acestei *quaestio*, Albert vorbeşte – în locul *regnum*-ului care apare la episcopul din Lincoln – despre guvernământul în general (*praelatio*), dar, în acelaşi timp, argumentaţia lui rămâne cu un caracter accentuat monarhic: *regimen unius* este şi pentru el forma de guvernământ *par excellence*. Constatarea aceasta este susţinută şi de faptul că cele patru argumente aduse în principiu în favoarea caracterului natural al guvernământului în general se ocupă doar cu cazul lui *regimen unius* (autorul dominican acceptă aceste patru argumente *contra* ulterior, într-o singură remarcă). Din cele patru argumente, primul porneşte de la acel bine cunoscut argument neoplatonic potrivit căruia toate lucrurile pornesc dintr-un *unu* anume şi trebuie reduse de asemenea la un *unu* anume, operaţia din urmă fiind posibilă doar ca rezultat al unui anume guvernator individual, deci guvernământul prin unul este natural[30]. Al doilea

---

28. *Ibidem* ad 5, *ibidem*. „*Si dicas, sicut dicit Commentator, quod regimen regis est naturale, sed quod rex praeficiatur, est ex institutione, contra : esse regem est plus quam regimen ipsius et causa eius ; si igitur regem fieri est ex institutione et innaturale, videtur regimen ipsius esse innaturale, vel erit non-naturale prius naturali ; quod est impossibile*". Textul amintit al lui Grosseteste, vezi *supra* : n. 20.
29. *Ibidem* ad 6, *ibidem*, „*Praeterea, videtur exemplum, per quod probat regimen esse naturale, quia scilicet in homine est unum naturaliter regens, scilicet ratio, nihil valere, quia ratio non est eiusdem naturae cum inferioribus viribus ; sed omnes homines sunt aequales in natura ; ergo unus naturaliter non potest alteri praeponi*". Vezi *supra* : n. 19.
30. *Ibidem* co. 1, *ibidem*, „*Sicut probat Boethius in Arithmetica* [= *De instit. arith.* I,7] *omnis multitudo procedit ex aliquo uno et reducitur ad unum ; sed ad unum non potest multitudo regibilium reduci nisi aliquo regente ; ergo naturale est, quod multitudo hominum aliquo uno regatur*".

argument susţinând caracterul natural al lui *regimen unius* atribuie o valabilitate de drept natural „guvernământului monarhic" caracteristic anumitor specii de animale (cocorilor şi albinelor)[31], al treilea citează exemplul primului mişcător ceresc[32], iar al patrulea – cel al guvernământului în acelaşi timp monarhic şi de caracter natural al cosmosului, exemplu urmat şi de „guvernământul" interior al omului (*minor mundus*)[33].

Albert se conformează soluţiei episcopului din Lincoln şi în partea de răspuns general. Menirea oamenilor este aceea a participării la Binele unic, scop care poate fi atins doar cu ajutorul unui îndrumător unic – scrie el[34]. Ca o astfel de forţă îndrumătoare funcţiona lumina naturală a raţiunii, cu care omul a fost înzestrat în Creaţie şi prin utilizarea căreia omul individual era şi capabil, cu ajutorul direct al guvernământului divin, de a ajunge la acest Bine[35]. Raţiunea întunecată de păcat nu-şi poate îndeplini însă destinaţia decât într-o măsură ce diferă de la individ la individ, de aceea este necesar ca guvernământul regal să-i îndrume pe cei incapabili la aceasta (să îndrume ţara compusă majoritar din astfel de persoane,

---

31. *Ibidem* co. 2, *ibidem* p. 636. *„Praeterea, naturale iustum est, quod «natura omnia» vel quaedam «animalia docuit»; sed quod multitudo regatur per unum, natura docuit multa animalia, sicut patet in apibus et gruibus; ergo* etc." Expresia *ius naturale* foloseşte în acest citat definiţia lui Ulpinianus, *cf. Dig.* 1,1,1.
32. *Ibidem* co. 3, *ibidem*, *„Praeterea, homo inter omnia inferiora est simillimum caelo; sed in caelo ita est, quod omnes motus reguntur ab uno motore; ergo* etc.".
33. *Ibidem* co. 4, *ibidem*, *„Praeterea in XI* [= XII,10 – 1076a4] *Metaphysicae probat Philosophus, quod totus mundus ordinatur ad unum; sed homo, qui dicitur minor mundus, habet similitudinem maioris mundi; ergo etc."* Ulterior, Albert acceptă cele patru argumente *contra*: *ibidem*, sol. ad 7-10, *ibidem*.
34. *Ibidem* sol., *ibidem*, *„Dicendum, quod cum homines sint per naturam ordinati ad aliquod unum bonum participandum, oportet, quod per aliquod unum regulentur ad illud, sicut ad omnes conclusiones unius artis regulantur per unum habitum"*.
35. *Ibidem*, *„Et ad hoc quidem ordinatum est naturale lumen rationis inditum homini, per quod hoc bonum consequi possit; et hoc quidem, antequam per peccatum obtenebraretur, sufficienter regebat unumquemque ad consecutionem ultimi finis, ut per se sine medio divinum regimen percipere quilibet homo sufficiens esset"*.

putem adăuga) ca o „lege vie". Regii bunăoară, în măsura în care își guvernează supușii conform menirii lor („*reges inquantum reges*"), sunt capabili de toate acestea, pentru că dispun de o rectitudine nepărtinitoare și care nu se abate de la scopul corect („*rectitudo indeclinabilis*"), deși, ca oameni simpli, ei sunt la fel de păcătoși ca oricine altul.[36] La sfârșit, Albert acceptă observația finală a lui Grosseteste : cazul tipic ideal al lui *regimen per unum* de adineauri are caracter natural, în timp ce guvernământul unui domnitor anume este rezultatul deciziei sau al activității umane[37]. Apoi, în răspunsul detaliat la *quaestio* și obiecțiile aduse la începutul acestei *quaestio* soluției episcopului din Lincoln se dovedesc a fi nesubstanțiale.[38]

Magistrul dominican german n-a uitat deci să spună pe nume căderii în păcat, care era de o importanță fundamentală deja și la Grosseteste, și a expus în general un raționament mai elaborat și mai complex decât predecesorul lui englez asupra caracterului natural al guvernământului. În pofida faptului că menționează starea personală de păcătos a regelui, Albert asumă un important accent absolutist atunci când folosește denumirea de „lege vie" pentru domnitorul care își îndeplinește destinația. E adevărat că autorul dominican

36. *Ibidem*, *„Sed postquam obtenebratum est per peccatum, non fuit in omnibus sufficiens ad hoc, et ideo, cum in quibusdam remanserit clarius, in quibusdam minus clarum, oportuit constitui quosdam ut reges, per quos alii regerentur et recurrerent ad eos alii sicut ad 'iustum animatum' et in quibus esset rectitudo indeclinabilis, inquantum reges sunt, quamvis inquantum homines sint etiam circumdati infirmitate"*.

37. *Ibidem*, *„Et sic patet verum esse, quod dicit Commentator, quod regimen multorum per unum est naturale, sed quod rex praeficiatur, est ex institutione"*.

38. La primul dintre cele două argumente, autorul nostru răspunde (*resp. ad 5*) că punctul de vedere al *Commentator*-ului este totuși acceptabil, deoarece un *regimen ab uno* (înțelegând prin acesta guvernarea divină directă a umanității de dinaintea căderii în păcat) are caracter natural, ceea ce nu poate fi schimbat nici de starea actuală, în care faptul că cineva domnește trebuie precedat de faptul că respectivul devine rege. La cel de al doilea argument polemic, răspunsul lui Albert trimite cititorul la un alt răspuns de al său (*resp. ad 1*), unde este vorba despre faptul că, deși toți oamenii sunt egali *quantum ad substantiam* prin natura lor, *per comparationem ad actum* rezultă totuși diferențe – cu nimic mai puțin naturale – esențiale între ei. Pentru cele două răspunsuri, vezi *ibidem*, iar pentru argumentele respinse prin ele, vezi *supra* : n. 28 și n. 29.

german preia expresia *iustum animatum* utilizată de traducerea latină a *Eticii*, care, în varianta originală aristotelică (*Etica Nicomahică*, V, 4, 1132a 20-25), descrie situaţia de deliberator, de judecător nepărtinitor în raport cu părţile litigioase. Traducerea noastră anterioară nu este totuşi incorectă, pentru că Albert – şi, pe urma lui, majoritatea comentatorilor medievali – a identificat conceptul în cauză cu conceptul apărut în mediul elenistic al lui *nomos empsychos/lex animata*, care îl descrie pe domnitor ca pe unicul mediator al normelor eterne sau cereşti[39]. Concluzia lui corespunde cu cea a lui Grosseteste şi în cunoaşterea concepţiei aristotelice : nici pentru el nu era de închipuit ca *natura integra* şi guvernământul să fie compatibile.

Sf. Toma din Aquino cunoştea într-o măsură completă argumentele lui Grosseteste şi ale lui Albert cel Mare. De-a lungul anilor săi din Köln (1248-1252), Toma a participat la cursul despre *Etica* al maestrului său, Albert, şi, cu această ocazie, a luat cunoştinţă şi de comentariile traduse şi intercalate ale episcopului din Lincoln, ba chiar el însuşi a fost primul *reportator* al celui dintâi comentariu asupra *Eticii* al lui Albert[40]. Deci nici nu este surprinzător faptul că citate din *Etica* apar deja în sinteza de tinereţe a lui Toma, în comentariul la *Liber Sententiarum* al lui Petrus Lombardus[41] : de exemplu, monarhia este caracterizată de Toma în această operă ca fiind cea mai bună dintre formele de guvernământ antice, cu ajutorul unui citat din *Etica*[42].

---

39. Despre conceptul lui *lex animata*, respectiv despre identificarea lui cu *iustum animatum* aristotelic, vezi E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies : A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, pp. 129-135. Ulterior, între 1257 şi 1264 sau, şi mai probabil, între 1257 şi 1260, Albert cel Mare îl menţionează pe rege, în comentariul lui la Evanghelia lui Matei, ca pe *iustitia animata* : *Super Matthaeum* VI, 10 (editat de B. Schmidt), Coloniensis, vol. 21/1, Monasterii Westfalorum, 1987, p. 191.
40. A. Pelzer, „Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recuelli et rédigé par S. Thomas d'Aquin", în A. Pelzer, *Études...*, p. 282 ; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éditions du Cerf, Freiburg – Paris, 1993, pp. 36-39.
41. *Scriptum super libros Sententiarum*, „*S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico...*", editat de R. Busa, vol. I, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1980. Toma a început să lucreze la această operă a sa în 1252 şi a terminat-o doar după obţinerea titlului de magistru, în 1256 : Torrell, *op.cit.*, p. 485.
42. *Scriptum super libros Sententiarum* IV, 24, 2, 1/a arg. 3, *op.cit.*, p. 573.

Tot schema antică de clasificare a formelor de guvernământ a fost utilizată de Toma şi în articolul în care cercetează întrebarea : „Oare a existat domnie şi în starea inocenţei ?"[43]. Nouă ne este deja dată întrebarea în sine : faţă de predecesorii lui, autorul dominican italian nu mai interoghează caracterul natural al guvernământului, ci elementul cheie al raţionamentelor cu obiect similar ale lui Grosseteste şi Albert, starea de *natura integra* şi, în acelaşi timp, în locul discutării sensului mai restrâns al guvernămîntului, el scrie despre domnia în general (*dominium*) ; perspectiva lui presupune cunoaşterea soluţiilor anterioare, şi, totodată, o atitudine reflexivă. În acest articol, Toma a dezvoltat un raţionament care diferă în mod esenţial de soluţiile similare ale lui Grosseteste şi Albert. În argumentele introductive ale articolului discutat, autorul nostru utilizează acele argumente augustiniene şi gregoriene pe care le aplică şi cei doi predecesori ai săi, în virtutea cărora – pe de o parte, din cauza egalităţii prin natură a oamenilor, pe de altă parte, deoarece oamenii au primit doar împuternicirea de a domni peste fiinţele fără raţiune – guvernarea dintre oameni a devenit legitimă doar o dată cu căderea în păcat ; dar, în acelaşi timp, în răspunsul său, el preia o distincţie de bază a lui Aristotel, pe care o completează imediat cu una nouă.

Precum afirmă, puterea superiorului (*praelatio*) este de două feluri, una dintre ele îşi consideră ca scop activitatea guvernamentală, iar cealaltă, contrar acesteia, guvernarea în vederea avantajului propriu[44]. Citând *Etica*, Toma preia definiţia aristotelică a puterii tiranului, în care aceasta este comparată cu cea a stăpânului faţă de sclavi şi opusă celei regale : în timp ce scopul activităţii celui din urmă este garantarea binelui supuşilor, cel dintâi îşi caută doar propriul beneficiu în cursul activităţii lui de superior. Aşa cum este de aşteptat, Toma respinge posibilitatea că un *dominium* având ca scop domnirea pentru sine ar fi existat în starea lui *natura integra*, deoarece o stăpânire de acest fel putea fi atunci exercitată doar peste creaturile fără raţiune, create de către Dumnezeu ca mijloace pentru

43. *Ibidem*, II, 44, 1, 3, *ibidem*, p. 255. „*Utrum in statu innocentiae fuisset dominium?*".

44. *Ibidem*, co., „*Respondeo dicendum, quod duplex est praelationis modus : unus quidem ad regimen ordinatus ; alius autem ad dominandum*".

cauza lor finală, omul[45]. Însă puterea superioară ce are drept scop beneficiul supuşilor a existat, după Toma, şi în Paradis, deşi nu în toate privinţele. Puterea superiorului serveşte, în parte, la îndrumarea supuşilor în treburile lor, în parte, la a-i apăra şi, în final, la a-i îndrepta cu forţa pe cei ce s-au abătut de pe drumul virtuţii[46]. Dar, aşa cum înaintea păcatului originar n-a existat nimic care ar fi reprezentat un pericol extern pentru om şi nici voinţa lui nu s-a putut opune cu beneficiul altcuiva, tot astfel doar o primă parte dintre sarcinele enumerate ale puterii superiorului puteau să existe în starea lui *natura integra*. Aşa cum Toma o expune şi mai pe larg, în cazul acesta putea fi vorba depre o sfătuire, îndreptare sau despre un rol de pedagog bazate pe o înţelepciune mai mare, pe o superioritate intelectuală[47].

Discutând originea puterii superiorului, Toma a utilizat, în mod diferit de Grosseteste şi de Albert cel Mare, definiţiile despre formele de guvernământ ale lui Aristotel, deşi noutatea esenţială nu constă în aceasta, deoarece faptul că guvernământul tiranului sau al stăpânului faţă de sclavi n-a existat înaintea căderii în păcat era de la sine înţeles şi anterior – şi a rămas astfel şi după redescoperirea *Politicii*.

---

45. *Ibidem*, *„«Domini autem ad servum», ut in 8 Ethic. Philosophus dicit, «est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege», ut ibidem Philosophus dicit, «quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praeest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens : tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam» ; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis ; et ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset, nisi respectu eorum quae ad hominem tamquam ad finem ordinantur. Haec autem sunt creaturae irrationales...".*

46. *Ibidem*, *„...sed prima praelatio, quae ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim praelatio, ad dirigendum subditos in his quae agenda sunt, et ad supplementum defectus, ut quod populi a regibus defendatur ; et iterum ad corrigendum mores, dum mali puniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur".*

47. *Ibidem*, *„Sed quia ante peccatum nil fuisset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret ; ideo quantum ad duos ultimos usus praelatio in statu innocentiae non fuisset ; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiae et majori lumine intellectus praeditus fuisset".*

Disocierea aspectelor lui *praelatio* cel îndreptăţit a fost acel pas care i-a permis lui Toma să scrie despre puterea superiorului în starea lui *natura integra*. Citatul luat de la Aristotel a fost deci integrat în raţionamentul autorului nostru, dar nu şi ca un moment decisiv. În acelaşi timp, poate că nu este nefondată acea presupoziţie a noastră conform căreia cunoaşterea *Eticii* şi a presupoziţiilor ei i-ar fi facilitat lui Toma ca ideile lui generale despre puterea politică să se schimbe într-o direcţie mai pozitivă faţă de punctele de vedere susţinute de către maestrul lui şi de către episcopul din Lincoln. Soluţia aleasă de Toma măreşte esenţial prestigiul guvernământului lumesc chiar şi în cazul în care nu evităm faptul că „puterea superioară" din Paradis, conform concepţiei lui Toma, n-a fost doar – sau, posibil, n-a fost în primul rând – de caracter politic. „Populaţia" din Paradis – aşa cum bine o ştim – era compusă doar din două persoane, iar relaţia ierarhică dintre ele însemna înainte de toate – folosind cuvintele lui Toma – „puterea superiorului" exercitată de către soţ asupra soţiei lui. Cu un caracter general similar lui Toma, dar comentând decizia divină a împingerii sub puterea omului a femeii ademenitoare la păcat (*Geneza* 3, 16), scria la trecerea dintre secolele al XII-lea şi al XIII-lea pe atunci magistrul teolog parizian Stephen Langton despre faptul că, dintre cele două tipuri ale domnirii, unul, *dominatio conditionis*, ar fi fost tot consecinţa căderii în păcat, dar celălalt, *dominatio praelationis*, ar fi existat şi în cazul în care păcatul originar nu s-ar fi întâmplat; forma din urmă a „puterii superiorului" ar fi însemnat în mod evident autoritatea bărbatului asupra femeii, respectiv asupra copiilor lor născuţi în starea inocenţei – putem adăuga noi[48]. Această formulare poate fi inclusă printre antecedentele terminologice ale distincţiei introduse de către Toma într-o măsură mai mică decât acea distincţie utilizată de Albert cel Mare, care separă *subjectio servitutis* de *subjectio providentiae et regiminis*. Albert foloseşte această distincţie chiar în preajma sosirii la Paris a lui Toma cel tânăr, în a sa *Summa Theologiae*, elaborată în jurul lui 1246, dar

48. Buc, *op.cit.*, p. 106., n. 94. Comentând acelaşi pasaj al Sfintei Scripturi, Andreas din Saint Victor († 1175) nu utilizează o distincţie conceptuală de acest gen, dar descrie, într-o formă mai concretă, aceeaşi situaţie : *„mulier in potestate viri tradita sit, que forsitan par illi futura esset si peccandi auctor non fuisset"* (*Ibidem*, p. 103., n. 83).

semnificaţia pe care i-o atribuie diferă esenţial de sensul distincţiei similare utilizate de discipolul lui în comentariul la *Liber Sententiarum*. Componenta negativă a acestei distincţii, *subjectio servitutis*, este identificată de către Albert cu servitudinea pe care omenirea a fost nevoită să o îndure – el stăruie asupra faptului că, în conformitate cu natura sa creată, omul a primit doar puterea asupra animalelor –, pe când celălalt caz al lui *subjectio* poate apărea doar printre îngeri, deoarece ierarhia îngerilor, în care fiecare individual alcătuieşte câte o specie separat, este naturală şi fără intervenţia păcatului[49].

Pentru a decide în ce măsură au conţinut (dacă au conţinut) opiniile autorilor de pe la mijlocul secolului al XIII-lea care cunoşteau deja *Etica* – au intrat în contact cu conţinutul, respectiv cu presupoziţiile concepţiei aristotelice – elemente noi în tratarea problemei caracterului natural al guvernământului sau a altor probleme, trebuie să examinăm ca exemple contrarii raţionamentele cu referinţe similare ale acelor autori contemporani care, în operele elaborate în aceeaşi perioadă, nu dau semne că ar fi cunoscut *Etica* în întregime. În cazul scurtei relatări prezente, ne-am limitat la examinarea a doi autori de mare influenţă ai epocii, care aparţin grupului din urmă, dar care au intrat în contact şi cu mediul intelectual împărtăşit şi de către doi dintre autorii examinaţi până acum, Albert cel Mare şi Toma din Aquino. Dintre autorii aleşi ca exemple contrarii, franciscanul Bonaventura îşi formulase comentariul la *Liber Sententiarum* chiar pe vremea

---

49. *Summa Theologiae pars secunda (quaest. I-LXVII.)*, *„Alberti Magni Opera omnia...”*, ed. Borgnet, vol. 23, Paris, 1895, pp. 288-289. : quaest. 26., membrum 1, sol. *„Angeli in naturalibus non sunt creati aequales : nec gradus praelationis et subjectionis fecit in eis peccatum sicut et in hominibus : ...Unde talis subjectio nihil habet simile, cum servitute hominis, quae ex peccato causata est : nec tale praeesse, est contra naturam superbire : quia secundum naturam homini concessum est, 'ut praesit piscibus maris, et volatilibus coeli, et bestiis, universaeque terrae'* [vö. *Gen*. 1, 26]. *Et sicut dicit Plato in Timaeo, quod ordini naturali congruit et rationi, ut sapientiores et meliores praesint, et alii subsint, non subjectione servitutis, sed subjectione providentiae et regiminis. Unde etiam inter Angelos quidam dicuntur dominatores...”*. Pentru datarea operei, vezi J.A. Weisheipl, „The Life and Works of St. Albert the Great”, în J.A. Weisheipl (coord.), *Albert the Great and the Sciences. Commemorative essays 1980*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, p. 22.

când Albertus îşi ţinea *lectura* despre *Etica* la Köln – unde sosise, împreună cu discipolul lui, Toma, de la Paris –, respectiv când îşi scrisese, folosind acest material, primul comentariu la *Etica* (1250/2)[50]. Bonaventura a inserat – în comentariul său similar la *Liber Sententiarum*, redactat ceva mai târziu decât cel tomist, comentând acelaşi pasaj al lui Petrus Lombardus – o *quaestio* de sine stătătoare cu următorul titlu: „Oare puterea superiorului (*potestas praesidendi*) există în sânul umanităţii conform predestinării naturii sau potrivit cu pedepsirea păcatului?"[51]. După înşirarea autorităţilor scripturale şi patristice, respectiv a argumentelor raţionale corelate la posibilităţile conţinute în întrebare, Bonaventura distinge trei tipuri ale puterii domnitorului/domnului şi ale superiorului. În sensul cel mai larg – scrie – putem înţelege puterea omului asupra lucrurilor utilizabile conform voinţei sale libere sau a bunului său plac ca putere asupra obiectelor de proprietate[52]. În sensul uzual, puterea în cauză poate însemna capacitatea de a da indicaţii creaturilor cu raţiune şi capabile de discernământ moral – adică semenilor noştri[53]. În sensul propriu, trebuie să înţelegem prin aceasta forţarea supuşilor, ce poate fi denumită domnire (sau putere domnească) din partea celui care o exercită, respectiv servitudine, din partea celor care o îndură[54]. Din cele trei

---

50. Pentru datare vezi J.-G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1988, pp. XI. Şi 188-189. În opinia autorului, Cartea a II-a a acestui comentariu ar fi fost terminată în acelaşi timp cu cea de-a treia dintre cărţi, deci scrierea lui poate fi datată pe la mijlocul (sfârşitul) intervalului de timp dat de el.

51. *In Secundum librum Sententiarum* 44, 2, 2: „*Utrum potestas praesidendi sit in homine secundum institutionem naturae, vel secundum punitionem culpae*", „*S. Bonaventurae... Opera omnia... edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura...*", vol. II, Ad Claras Aquas prope Florentiam [Quaracchi], 1885, pp. 1007-1009.

52. *Ibidem*, resp., *ibidem* p. 1003. „*Respondeo: Dicendum, quod potestas dominandi vel praesidendi dicitur tripliciter, scilicet largissime et communiter et proprie. Largissime dominandi potestas dicitur respectu omnis rei, qua homo potest ad libitum et votum suum uti; et hoc modo dicitur homo esse dominus possesssionum suarum, sive mobilium, sive immobilium*".

53. *Ibidem*, „*Alio modo potestas dominandi sive praesidendi dicit excellentiam potestatis in imperando ei qui est capax rationi et praecepti*".

54. *Ibidem*, „*Tertio modo potestas dominandi dicitur potestas coercendi subditos; et haec potestas dicit quandam arctationem libertatis; et talis potestas dominandi proprie dicitur dominium, cui respondet servitus*".

tipuri ale puterii domnitoare sau ale superiorului, primul a fost prezent în Paradis ca însoţitor al naturii umane decăzute, dar rămâne şi printre cei mântuiţi, al doilea este trăsătura comună a naturii *instituta* şi a naturii *lapsa*, pe când cel de al treilea este valabil doar în cazul din urmă. În al doilea caz – precizează Bonaventura – a fost vorba doar despre puterea bărbatului asupra femeii şi asupra copiilor, respectiv ar fi fost vorba în cazul în care căderea în păcat n-ar fi avut loc; aşa funcţionează şi ierarhia dintre îngeri. Al treilea tip, a cărui consecinţă este servitudinea, există potrivit pedepsirii păcatului, şi nu ordinii create a naturii[55]. Bonaventura a procedat poate fără precauţie în alegerea dreptului proprietăţii ca exemplu al primului tip de putere din distincţia celor trei – drept care ar trebui să existe astfel şi în Paradis, şi în noul Ierusalim –, deoarece, la sfârşitul acestei *quaestio*, în răspunsul dat unuia dintre argumente, *natura instituta* este deja raportată, în consonanţă cu accepţia generală a epocii, la lipsa dreptului proprietăţii, iar instituţia proprietăţii se leagă de *natura lapsa*[56]. În pasajul din urmă, autorul franciscan menţionează în acelaşi timp ca pe una dintre caracteristicile stării din Paradis egalitatea dintre oameni, pe când faptul că un om serveşte celuilalt corespunde – precum afirmă în mod repetat – stării de după

55. *Ibidem*, *„Primo modo potestas dominandi communis est omni statui, videlicet statui naturae institutae et naturae lapsae et naturae glorificatae ; et excellentiori modo fuit in statu naturae institutae, quam sit in statu naturae lapsae. Secundo modo competit statui viae, sive pro statu naturae institutae, sive pro statu naturae lapsae. Si enim homo stetisset, et vir posset imperari uxori, et pater potuisset imperare filio. Et hoc reperitur etiam in Angelis, quamdiu sunt «administratorii spiritus»* [*Hebr*. 1,14], *quia ex illa parte aliquo modo sunt in statu viae. Haec tamen praesidentia non manebit in gloria, sicut in praecedentibus ostensum fuit. Tertio vero modo potestas dominandi in homine est solum secundum statum naturae lapsae ; inest enim ei secundum culpae punitionem, non secundum naturae institutionem, et hoc, quia servitus sibi correspondens, secundum quod dicunt Sancti, est poena peccati."* Vezi *ibidem* 44, 2, 1, resp. ad 4, *ibidem*, p. 1006.

56. *Ibidem*, 44, 2, 2, resp. ad 4, *ibidem* p. 1009. *„Deum esse honorandum, dictat natura secundum omnem statum ; omnia esse communia, dictat secundum statum naturae institutae ; aliquid esse proprium, dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites".*

căderea în păcat[57]. În caz că am avea îndoieli în privinţa căreia dintre cele trei puteri ale superiorului îi atribuie Bonaventura puterea guvernamentală şi politică, atunci ele vor fi împărţite de autorul însuşi în partea de răspuns a acestei *quaestio* dedicate puterii lumeşti : el acceptă ca legitimă doar pentru cazul naturii decăzute în special puterea tiranului, adică, în acelaşi timp, sensul raportului dintre stăpân şi sclavi şi al stăpânitorilor lumeşti[58].

Problema originii puterii lumeşti şi a caracterului său eventual natural este examinată într-un mod mai simplu faţă de raţionamentele cunoscute până acum de către autorul examinat ca al doilea exemplu contrar, enciclopedistul dominican Vincent din Beauvais. Deşi a trecut şi el pe la conventul Saint-Jacques, care a găzduit la vremea respectivă *studium generale*-ul parizian al ordinului său, deci şi pe Albert cel Mare, şi pe Toma din Aquino în perioada activităţii lor pariziene, erudiţia lui Vincent era, în raport cu cei doi autori de renume amintiţi, cu mult mai modestă şi tradiţională. Faţă de ei însă, ştiinţa enciclopedică nu i-a deschis doar calea spre curtea regală, dar a şi devenit unul dintre cei mai importanţi parteneri spirituali ai

57. *Ibidem*, *„Sic omnes homines esse servos Dei, dictat natura secundum omnem statum ; hominem vero adaequari homini, dictat secundum statum suae primae conditionis ; hominem autem homini subiici et hominem homini famulari, dictat secundum statum corruptionis, ut mali compescantur, et boni defendantur"*.

58. *Ibidem*, 44, 3, 1 : *„Utrum Christiani teneantur subesse tyrannis sive potestati saeculari in aliquibus"*, *resp. ibidem p. 1011. „...et propter pronitatem ad malum et 'concupiscentias militantes in membris', ex quibus consurgunt 'bella et lites'* [Iacob 4,1], *ita indigent [Christiani] regi terreno principe, sicut et aliae gentes - et ideo non solum secundum humanam institutionem, sed etiam secundum divinam dispensationem in ter Christianos sunt reges et principes, domini et servi - et secundum distinctionem potestatis ei subiiciuntur et tenentur secundum plus et minus"*. Pasajul citat continuă cu îndrumarea cunoscută „Daţi cezarului ce-i a cezarului..." a lui Hristos (Matei 22, 21) şi, mai apoi, cu fragmentul scrisorii lui Pavel îndemnându-i pe servitori la supunere (1 Tim. 6, 1 şi 2-4). Supunerea faţă de superioritatea lumească are însă limitele ei : *ibidem*, *„Et ideo concedendum est, quod Christiani sunt terrenis dominis obligati, non tamen in omnibus, sed in his solum, quae non sunt contra Deum ; nec in his omnibus, sed in his quae secundum rectam consuetudinem rationabiliter statuta sunt, sicut tributa et vectigalia et consimilia"*.

Sfântului Ludovic însuşi[59]. Atât caracterul erudiţiei sale teologice şi filosofice, cât şi relaţia lui intimă cu suveranul explică faptul că Vincent din Beauvais şi-a petrecut anii de autor cei mai fecunzi la abaţia cisterciană de fondaţie regală din Royaumont. În opera sa majoră, de mai multe ori recompusă şi apoi finalizată acolo, în *Speculum maius*, utilizată într-o largă măsură până la sfârşitul Evului Mediu, respectiv în Cartea a VII-a dedicată ştiinţei politicii purtând titlul *Speculum doctrinale*, enciclopedistul francez nu s-a ocupat cu problema originii sau a caracterului natural al guvernământului[60]. N-a uitat însă de aceste aceste probleme, pe care le-a discutat ulterior în capitolele introductive ale tratatului său de teorie politică, un fragment-portret al stăpânitorului, cu titlul *De morali principis institutione*[61], scris la cererea regelui şi a tânărului său ginere, Thibaud de Champagne, la începutul anilor 1260.

În această operă, Vincent se raliază tradiţiei conform căreia omul este liber după natura lui creată, iar guvernământul lumesc şi servitudinea sunt consecinţele căderii în păcat[62]. Guvernământul lumesc – precum scrie – a apărut din cauza răului, dar menţinerea lui în starea actuală – decăzută – este totuşi necesară[63]. Este adevărat că primul

---

59. Despre viaţa (şi opera majoră) a lui Vincent din Beauvais, vezi S. Lusignan, M. Paulmier-Foucart, „Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius*", în *Journal des Savants*, ianuarie-iunie 1990, pp. 97-124. Despre relaţia dintre enciclopedistul dominican şi rege, precum şi despre erudiţia lui Vincent, vezi şi J. Le Goff, *Saint Louis*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 588-592.
60. Vincenti Burgundi, *Bibliotheca Mundi seu Speculum Maior*, vol. II. : *Speculum doctrinale* Duaci, 1624, col. 555-664. În mod curios, în capitolul 2 al Cărţii a VII-a, pe care Vincent l-a compus din capitolele 12-16, citate cu omisiuni ale Cărţii a XIX-a din *De civitate Dei* a lui Augustin, rămâne afară din materialul preluat de către compilator tocmai întregul capitol 15, care tratează originea servituţii şi a guvernământului : *ibidem*, col. 556-557.
61. Vincenti Beluacensis, *De morali principis institutione*, editat de R.J. Schneider, „*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*", vol. CXXXVII, Turnholti, 1995. În aprecierea editorului, Vincent a terminat această operă cu puţin înaintea morţii sale, survenite în 1264 : *ibidem*, p. XXIII.
62. *Ibidem*, c. 2, uo. 11. o. „*Princeps... Quod utique locum non habuit in hominibus a principio nature bene institute, sed increscente malicia ortum habuit ab infidelium ambicione, cum enim omnes natura essent pares*".
63. *Ibidem*, c. 3., *ibidem*, p. 17. „*Ceterum regalis potestas, licet a malo primitus fuit instituta, tamen pro statu mali temporis est necessario retinenda,*

guvernământ lumesc, cel al lui Nimrod, a fost consecinţa unei *usurpatio*, dar, în interesul evitării anarhiei, existenţa lui este totuşi inevitabilă[64]. *Statu regis*-ul nu este deci osândit la perdiţie în faţa lui Dumnezeu, cel puţin în cazul domnitorilor creştini, cărora le-a servit ca exemplu Constantin cel Mare care, prin creştinarea sa, şi-a putut păstra demnitatea de cezar în mod legitim[65]. Vincent vede şi o altă modalitate pentru legitimizarea într-o anumită măsură a puterii domnitorilor păgâni, în cazul în care sunt îndeplinite două condiţii : dacă originea domniei lor este consensul supuşilor şi dacă de-a lungul activităţii oficiale ei procedează conform funcţiei lor, fără a depăşi limitele acesteia[66]. Rămâne întrebarea dacă, în formularea acestor condiţii, Vincent din Beauvais intenţiona să soluţioneze doar problema legitimităţii istorice a domnitorilor păgâni de dinaintea creştinismului sau se referea şi la domnitorii păgâni ai epocii sale, aflaţi eventual chiar în război cu creştinii ? El a formulat în ambele cazuri acele condiţii ale legitimităţii lumeşti în general care au putut fi utilizate şi de către teoriile ce pornesc de la existenţa guvernământului dat de natură şi care semnalează sensibilitatea oarecum nouă faţă de această întrebare.

Pe lângă toate acestea, Vincent din Beauvais nu putea concepe existenţa oricărui guvernământ în starea lui *natura integra*, ca şi Bonaventura, care s-a ocupat de problemă într-o manieră mai

---

scilicet ut mali per penas corrigantur et boni remunerentur..." Pasajul citat este încheiat de autor cu invocarea celei mai categorice prescripţii a supunerii în faţa superiorităţii din Sfînta Scriptură (Rom. 13, 3 şi 1 Petru 2, 13-14).

64. *Ibidem*, p. 18. „*Nam si eciam nunc in statu nature corrupte, uidelicet multiplicata iam hominim malicia, essent omnia communia, dissiparentur omnia et dissolueretur res publica. Si eciam homo homini non preesset pre defectu iustitie, genus humanum sese mutua cede laceraret*".

65. *Ibidem*, c. 2., *ibidem* p. 16. „*Porro in primitiua ecclesia nunquam fuit aliquis de fidelibus in regem uel imperatorem constitutus, sed precedente tempore Constantinus Magnus imperii dignitatem quam ante baptismum obtinuit postea licite retinuit*".

66. *Ibidem*, c. 4., uo. 23. o. „*Si qui tamen etiam infidelium de communi consensu populorum in reges assumuntur et fines proprios non excedunt, illorum regna iure stabilita sunt.*" Prin aceasta, enciclopedistul dominican intră aproape într-o contradicţie cu sine, întrucât cu puţin mai înainte scrisese : „*regna infidelium rata non esse*".

nuanţată, dar fără cunoaşterea *Eticii*, ori chiar ca Robert Grosseteste şi Albert cel Mare, care şi-au formulat raţionamentele analizate în cercetarea punctului de vedere aristotelic referitor la această problemă. În mod interesant, cei doi filosofi şi teologi din urmă nu-l menţionează pe Aristotel atunci când resping unul dintre principiile lui centrale, presupoziţie a vederilor sale politice. S-ar putea să nu exagerăm susţinând faptul că, în zorii „turnurii copernicane" a filosofiei politice medievale, acestor doi magiştri renumiţi pur şi simplu nu le-a venit să creadă : principiul comentat era atât de nou pentru ei, încât au încercat să îl restrângă între limitele tradiţionale ale interpretării guvernământului lumesc, acceptându-i doar valabilitatea în cazul naturii umane decăzute. Dintre autorii analizaţi, înaintea redescoperirii *Politicii*, doar Sf. Toma din Aquino a fost dispus să scrie – prin excluderea evidentă a formelor de guvernare legate de folosirea forţei – despre puterea superiorului într-o formulare atât de generală încât ea putea să se refere într-un anumit sens şi la puterea guvernamentală, dincolo de puterea soţului asupra soţiei (respectiv asupra copiilor, în cazul ficţiunii teoretice conform căreia căderea în păcat n-ar fi avut loc) la care se referea în mod originar. Aşa cum am văzut, şi în cazul lui Toma putem doar să presupunem că noutatea raţionamentului său a fost ajutată în general de influenţa *Eticii* ; citatul lui, luat din tratatul acesta, nu se raporta la distincţia ce a făcut posibilă noua concepţie. În ceea ce priveşte concluzia (opusă concluziei lui Toma) a lui Grosseteste şi a lui Albert cel Mare, refuzul lor este de înţeles. Cu redescoperirea acelor părţi din *Etica* integrală care conţineau elemente inedite din punctul de vedere al teoriei politicii, receptarea principiilor politice aristotelice abia a început, urmând redescoperirea *Politicii* şi procesul cunoaşterii sale de-a lungul mai multor decenii. Dacă între redescoperirea codificaţiei iustiniene şi terminarea comentariului lui Accursius ce a acces la rangul de *glossa ordinaria*, încheind astfel prima fază a receptării, a trecut un secol şi jumătate, atunci perioada celor câteva decenii necesare pentru receptarea textelor aristotelice despre politică (proces al cărui sfârşit îl putem data cu acceptarea ca materie de învăţământ primordială a comentariului la *Politica* început de Sf. Toma din Aquino şi terminat de Pierre d'Auvergne), o misiune cu nimic mai uşoară decât înţelegerea sistematică a *corpus*-ului dreptului roman,

poate părea chiar scurtă. Acest proces mai scurt a decurs desigur în condiţii esenţial mai benefice decât cele în care a fost receptat *Corpus Iuris Civilis*, pe vremea când tehnicile de interpretare ale textelor filosofice erau deja elaborate, când diferitele tipuri de comentarii s-au cristalizat în genuri distincte şi când atelierele comentariului viu funcţionau în cadrele instituţionale sigure ale universităţilor.

Traducere din limba maghiară
de Szigeti Attila

Cine trebuie să deţină puterea suverană în cetate?

(τὶ δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως;)

Cătălin Tibori

Se poate susţine, în general, faptul că Aristotel a nu redactat textul *Politicii* ca pe o pledoarie în favoarea democraţiei, ci ca pe o critică lucidă şi, pe cât posibil, nepărtinitoare a diverselor tipuri constituţionale, ca pe o evaluare a acestora prin raportare la πολιτεῖα, înţeleasă ca tip generic al mai multor constituţii posibile, date cetăţilor în diversitatea lor. Demersul aristotelic se concretizează în direcţia unei terapeutici a constituţiilor vădit deviante şi nocive cetăţii şi cetăţeanului, cât şi a unei încercări de prezervare a regimurilor constituţionale bune. Pe de altă parte, revine contemporaneităţii sarcina de a asuma întregul *corpus* aristotelic de reflecţii politice, împlinindu-l pe tărâmul meditaţiei consecvente, condiţii *sine qua non* a tuturor formelor de manifestare politică responsabile. Aceasta, cu atât mai mult cu cât istoria filosofiei a reţinut, adeseori selectiv, numai unele dintre problemele politice aristotelice, numai anumite aspecte, pe care le-a adaptat necesităţilor proprii. Evul Mediu musulman, de exemplu, a decupat din contextul Cărţii a XI-a a *Metafizicii*[1] problema analogiei politice în sens monarhic. Aristotel stabilise acest principiu citând o sintagmă homerică[2]: „Nu-i bine mulţi să comande, ci doar unul stăpân să fie", sintagmă pe care Alexandru din Afrodisia a interpretat-o în comentariul său la *Metafizica* în

1. *Cf. Metafizica*, traducere de Şt. Bezdechi, Academiei Republicii Populare a României, Bucureşti, 1965, XI, 10, 1076 a 5.
2. *Cf.* Homer, *Iliada* II, 204.

sensul confirmării unei concepţii teoretice asupra divinităţii, în direcţia unui singur conducător, a unui singur principiu şi, în final, a unui singur Dumnezeu[3].

Sfântul Toma din Aquino, în comentariul său, a restituit *Politicii* lui Aristotel ideea unei guvernări în vederea unui bine comun, dar aceasta numai pentru a legitima ideea unei „monarhii luminate"[4], care, în acelaşi timp, exclude o organizare democratică a statului[5].

În fapt, ne propunem să evităm orice urmă de prejudecată politică pe tot parcursul demersului nostru, prin care interogăm fundamentele aporetice ale întrebării τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως, considerând că, în lipsa acestei exigenţe, interpretarea textului *Politicii* ar fi fundamental afectată. Pornind de la această întrebare, vom încerca să conturăm poziţia lui Aristotel în legătură cu un posibil răspuns, examinând dacă există vreo constituţie care, justă în sine, să se impună natural în cetate. Altminteri, toate constituţiile fiind imperfecte, care este, totuşi, cea dezirabilă? Poate să fie legea singura putere suverană în cetate? Dacă legea este „izolată" din cauza caracterului său universal, poate exista o altă normă care să fie capabilă de o adaptabilitate optimă la cazurile particulare ale vieţii cetăţii?

Analiza lui Aristotel porneşte de la realităţile *polis*-ului care, la momentul redactării *Politicii*, căuta de mai bine de un veac un regim ce să răspundă nevoilor şi exigenţelor unei societăţi în continuă schimbare. Astfel, demersul analitic aristotelic vizează: monarhia[6], aristocraţia[7] şi regimul constituţional[8], reprezentând cele trei forme de guvernare juste în care exercitarea puterii se originează în tipurile

3. *Cf.* Alexandru din Afrodisia, *Commentarium in Metaphysica,* I, 712, 31, *apud* Pierre Aubenque, „Aristote et la democratie", p. 255 *infra*, în P. Aubenque (coord.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993.
4. Am uzitat acest termen în lipsa altuia adecvat situaţiei date, dar în deplina cunoaştere a faptului potrivit căruia termenii de monarhie luminată, precum şi cel de monarhie absolutistă nu se nasc decât o dată cu modernitatea.
5. *Cf.* Aubenque, „Aristote et la democratie", în *op.cit.*, p. 256 *supra*.
6. *Cf. Politica,* III, 14, 15, 16; V, 10, 11.
7. *Cf. ibidem,* IV, 7; V, 7.
8. *Cf. ibidem,* IV, 8.

de relaţii de autoritate din cadrul familiei[9]. Astfel, relaţia de cuplu existentă între soţ şi soţie este analogică regimului constituţional; relaţia părintească dintre tată şi fiu constituie un *analogon* al monarhiei, în vreme ce aristocraţia se originează în relaţia specifică, ivită din raportul dintre stăpân şi sclav. Stagiritul examinează însă şi tirania[10], oligarhia[11] şi democraţia[12], pe care le consideră tipuri constituţionale injuste, ivite din excesele[13] monarhiei, în cazul tiraniei, ale aristocraţiei, în cazul oligarhiei, şi, respectiv, ale regimului constituţional, în cazul democraţiei.

Vorbind despre constituţii, am putea, oare, desprinde un anterior şi un posterior al acestora în sens substanţial? În ceea ce priveşte constituţiile deviante, răspunsul ni-l oferă însuşi textul *Politicii*:

> „Noi sesizăm faptul că cetăţile se deosebesc reciproc după specie, unele fiind posterioare, iar altele anterioare: cele greşit întocmite şi deviante sunt posterioare celor întocmite fără greşeală".

Dar, lipsiţi de criteriul axiologic de partajare enunţat de Aristotel, potrivit căruia acesta ne sugerează că binele este anterior răului, suntem nevoiţi să luăm în considerare ocurenţele termenilor de anterior şi posterior în *corpus*-ul aristotelic. Textul din *Metafizica*, III[14], deşi aporetic, oferă o soluţionare satisfăcătoare nedumeririi noastre. Astfel, considerând că numai constituţiile deviante pot fi diferenţiate prin specie, urmează că cele corecte trebuie să se deosebească prin altceva, şi anume prin gen. Genul, înţeles în a doua accepţiune pe care Aristotel i-o conferă, ca *infima species*, asigură fiecărei constituţii, concepută drept gen aparte, calitatea unei unităţi cu ea însăşi, prin urmare, o postulare ontologică de netăgăduit.

Cetatea este însă suportul reflecţiei politice aristotelice[15], căci dorinţele omului de viaţă bună (εὖ ζῆν) nu se realizează decât în

9. *Cf. ibidem*, I, 3, 1253 b 1-4; I 3, 1253 b 7-12.
10. *Cf. ibidem*, IV, 10; V, 12
11. *Cf. ibidem*, IV, 4 *passim*, 5, 6; V, 6.
12. *Cf. ibidem*, II, 6, 1265 b 27 *sqq.*; III, 7; IV, 4, 6; V, 5; VI, 1, 2, 3, 4, 5.
13. *Cf. ibidem*, III, 7, 1279 b 5-10.
14. *Cf. Metafizica*, III, 3, 999a 6 *sqq.*
15. *Cf. Politica*, I, 2.

comunitate (κοινωνία), decât prin coexistenţă şi convivialitate[16]. Căutând să definească cetatea, Aristotel găseşte că este cel mai potrivit să o considere *mulţimea cetăţenilor*[17] (πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν). Observăm astfel faptul că Aristotel socoteşte potrivită definirea cetăţeanului ca atare (πολίτης ἁπλῶς) prin participarea la o funcţie de judecată sau de magistratură[18]. Astfel, se realizează o distincţie pe cât de netă, pe atât de utilă între acest tip de cetăţean şi *cetăţenii imperfecţi*: non-cetăţeanul, străinul, cetăţeanul creat, care nu reprezintă, propriu-zis, decât cetăţenii într-un sens anumit şi precar, unul ce trebuie specificat de fiecare dată[19].

Dacă am putea stabili o relaţie de echivalenţă totală între cetăţean (πολίτης) şi πολιτεία, problema s-ar rezolva fără efort. Ne vedem astfel puşi în dificultate de fiecare dată când ne întrebăm dacă numai cetăţeanul absolut poate fi suveran în cetate sau dacă, dimpotrivă, oricine ar putea ocupa una dintre funcţiile suverane în stat, deoarece *cursus honorum* nu îi este refuzat nimănui, în principiu. Dificultatea la care ne-am referit o vom denumi prin sintagma de *aporie a suveranităţii*.

A răspunde că putem accepta ca suverană legea constituie, în acest punct al expunerii, o abilă cale de rezolvare prin ricoşeu, care deplasează problema[20], în loc să o soluţioneze. Astfel, apare problema de a stabili modul prin care o cetate îşi selectează, din mai mulţi candidaţi legitimi, tocmai pe cel optim. Consecinţa acestui fapt este cea potrivit căreia nici un regim nu este corect, deoarece, în ciuda legitimităţii sale, el va supune puterii sale puterile contra-candidate[21]. Ne pare, astfel, necugetat să ne închipuim că ar exista o predestinare a diverşilor candidaţi la suveranitate, care ar face din ei nişte învingători *ante festum*, căci *realiter* problema suveranităţii pare să rămână fără răspuns, de fiecare dată impunându-se candidatul care, deşi nu poate exprima decât o justiţie parţială, poate crea

16. *Cf. ibidem,* I, 2, 1252 b 30.
17. *Cf. ibidem,* III, 1, 1274 b 44 - 1275 a 1.
18. *Cf. ibidem,* III, 2, 1275 b 23-24.
19. *Cf.* Michel Narcy, „Aristote devant les objections de Socrate sur la democratie", în P. Aubenque (coord.), *op.cit.*, p. 270, nota 8.
20. *Cf.* Antoine Leonardi, „L'aporie de la souveranité", în P. Aubenque (coord.), *op.cit.*, p. 315.
21. *Cf. Politica,* III, 13, 1283 a 25-28.

senzaţia unei maxime virtuţi asemănătoare lui. Prin urmare, Aristotel nu acceptă toate soluţiile la problema suveranităţii, considerând că acestea nu pot conduce decât la deviaţii[22].

În Cartea a III-a a *Politicii*, Aristotel afirmă lipsa de legitimitate a tuturor celor care îşi dispută suveranitatea. Totuşi, lipsa de legitimitate nu înseamnă şi lipsa legitimării. Astfel, toate acele calităţi ce contribuie la viaţa bună (εὖ ζῆν) a cetăţii, îi transformă pe cei care le posedă în pretendenţi legitimi la putere. Dintre aceste calităţi, cele referitoare la virtute sunt cele mai preţuite.

În virtutea acestui fapt, Aristotel, indică masele (τὸ πλῆθος) printre candidaţii legitimi la suveranitate, atâta vreme cât τὸ πλῆθος posedă anumite calităţi necesare pentru o bună guvernare a cetăţii în comun, chiar dacă, individual, membrii ei nu le posedă[23]. Reţinem că, în decursul unui secol - intervalul cuprins între anii 510 şi 403 î.Hr. -, istoria Greciei a fost marcată de o perioadă ce s-a evidenţiat atât prin progresul democraţiei, ajunsă la maximă înflorire în vremea lui Pericle, cât şi prin excesele regimurilor politice, excese care adeseori au îmbrăcat forme dramatice ce au produs o alternare rapidă a constituţiilor. Interesant este faptul că democraţia a reprezentat un drum destul de greu de urmat pentru mulţi conducători greci, care, deşi democraţi la început, au sfârşit prin a deveni tirani şi, astfel, alungaţi din cetate. Acesta este şi cazul atenianului Clistene, prezentat de Tucidide în competiţie cu rivalul său Isagoras „căruia i se părea potrivit să conducă cetatea ca tiran şi se îngrijea de cei puţini"[24]; „însă Clistene, care era conducătorul poporului, era imediat superior oponentului său"[25]. Atenienii înşişi îl alungă pe Isagoras din cetate, sesizând că „puterea celor puţini era rea <pentru atenieni>"[26]. S-ar putea susţine că acest fapt are două importante

22. *Cf. Politica*, III, 13, 1283 a 28.
23. *Cf. ibidem*, III, 11, 1281 b 4-8.
24. *Cf. ibidem*, *Hist.*, 5.67.3, τῆς πόλεως τυραννέυειν ἔδοξεν, τοῦς ὀλί γους ἐθεραπέυει.
25. *Cf. ibidem*, *Hist.*, 5.67.4, ὁ δε Κλεισθένες ὅς πρόστατος τοῦ δήμου, εὐθούς περὶ ἥν τοῦ ἐναντίου - vădită fiind, în acest context, şi preferinţa autorului pentru Clistene, pe care îl numeşte, raportându-l la Isagoras, drept περὶ ἥν, adică superior.
26. *Cf. ibidem*, *Hist.* 6.129.10, φαυλὴ αὐτοῖς ἐφαίνετο ἡ τῶν ὀλίγων δύ ναμις.

consecinţe: pe de o parte, răsturnarea tiraniilor prin δέμος şi, prin aceasta, partajarea constituţiilor în democraţii şi tiranii, adică juste sau injuste, iar pe de altă parte, apariţia egalei împărţiri a puterii, desemnată prin celebrul termen isonomia (ἰσονομία):

„Î n legătură cu cele ale cetăţii, cetăţenii hotărau în comun, la început <ei> luau hotărâri în consiliu, spre care erau desemnaţi 50 de cetăţeni din fiecare trib în fiecare an, apoi era prezentă întreaga mulţime a cetăţenilor *în care era permis să se spună ceea ce era plăcut fiecăruia*"[27] (s.m., C.T).

Acelaşi reformator, Clistene, a creat dema, ce reprezenta o cetate miniaturizată, şi a oferit tinerilor, după cum susţine Edmond Lévy[28], posibilitatea de a-şi începe atât de necesara ucenicie a vieţii democratice, *înainte* ca aceştia să participe la viaţa cetăţii. Pe de altă parte, o informaţie foarte interesantă o găsim la Pseudo-Xenofon[29], care indică faptul că în Grecia constituţiei lui Pericle *bogaţii plăteau, iar săracii profitau de asta*. Acest fapt rezidă în direcţia imprimată de conducătorul atenian, evocată în *Oraţia Funebră* rostită în cinstea primilor căzuţi în războiul peloponesiac:

„Avem un regim politic ce nu pizmuieşte legile vecinului, ci de aşa natură încât suntem noi înşine mai degrabă un model pentru unii, decât imitatori ai altora. Şi în ceea ce priveşte numele, cum guvernăm ţinând seama nu de un mic număr, ci de majoritatea, acest regim se numeşte *democraţie* (s.n., C. T.). În privinţa părţii ce-i revine fiecăruia, în domeniul legal, egalitatea domneşte peste toţi în cazul neînţelegerilor particulare, dar în ce priveşte preţuirea, după cum fiecare se face apreciat în vreun domeniu, nu apartenenţa la vreo categorie socială mai mult decât meritul face să fie preferaţi pentru a ajunge la demnităţi publice; dimpotrivă, dacă cineva este sărac, dar poate fi de vreun folos cetăţii, nu este împiedicat de lipsa de renume să ajungă la aceste demnităţi."

27. Cf. *ibidem, Hist* 5.66.8, περὶ δὲ τῶν τὴν πόλεως οἱ πολίται κοινὴ ἐβουλεύσαντο, πρῶτον μὲν ἐν τῇ βουλῇ εἰς ἥν πεντήκοντα πολίται ἐξ ἑκάστες φύλης κατō ἑνιαυτὸν ἐταυχθήσαν ἐπειτō ἐν τῇ ἐκκλεσίᾳ ἐν ὅλον τὸ πληθός, τῶν πολιτῶν πάγην ἔξην δō ὁ ἡδὺ ἥν ἑκάστηθην λεγειν.
28. Edmond Lévy, *Grecia în secolul V, de la Clisthene la Socrate*, traducere de Doina Ignat, colecţia Annales, Teora, Bucureşti, 1998, cap. „Evoluţia democraţiei la Atena", p. 188 *infra*.
29. Pseudo-Xenofon, *Statul Atenian*, I, 13.

Constatăm, astfel, din cele spuse de Pericle, existenţa unei atitudini univoce faţă de democraţie. Aristotel, observă Pierre Aubenque[30], este lipsit însă de consecvenţă în utilizarea termenului *demokratia,* căci el foloseşte uneori acest termen atât cu referire la δεμοκρατία de mai sus, cât şi la πολιτεῖα în general. Este posibil ca, prin aceasta, Aristotel să fi evitat să denumească mereu democraţia la fel, amintindu-şi că, într-un regim democratic, Socrate a fost condamnat, deşi factorul decizional cu privirea la problemele juridice luat prin majoritate ar fi trebuit, natural, să-l graţieze. Acest lucru semnifică faptul potrivit căruia ceea ce pare bun majorităţii nu exprimă întotdeauna şi adevărul, de vreme ce un regim bazat pe opinie (δόξα) este dominat şi manipulat de către retori, pe care Stagiritul îi califică drept *farseuri.* De altfel, este puţin probabil ca filosofii greci să se fi acomodat vreodată acestei democraţii căreia nu i-au găsit nici un fel de justificare teoretică coerentă, aşa cum au făcut, poate, sofiştii [31]. Această ultimă perspectivă este ilustrată de Platon în dialogul *Protagoras*, prin referire la εὐβουλία ca *artă a bunei deliberări*, termen întâlnit cu aceleaşi ocurenţe şi la Aristotel[32] atunci când, vorbind despre binele individual, consideră că acesta nu poate exista decât sub două forme specifice articulate: pe de o parte, cea a *economiei domestice*, iar pe de alta, cea a *constituţiei politice.*

Aristotel se pronunţă, totuşi, în favoarea democraţiei, dar se plasează într-o perspectivă critică şi mefientă atunci când se referă la democraţia în care poporul este *monarh*. Căci, printr-o analogie întemeiată, am putea defini altfel decât iluzorie şi falacioasă puterea în virtutea căreia un proletar rus îşi îndesa cizma murdară în catifeaua purpurie şi aristocrată a teatrului Balşoi, în timpul Revoluţiei Bolşevice? În sensul său bun însă, democraţia oferă cetăţeanului o maximă realitate, în calitatea sa de participant la funcţiile deliberative şi judecătoreşti, urmând de aici legitimarea actului de corijare (διόρθωσις) pe care cetăţeanul (πολίτης) poate să îl aplice fiecărei constituţii în parte. Michel Narcy[33] argumentează acest fapt, considerând ca, prin

30. *Cf.* Aubenque, *op.cit.*, p. 257 *supra.*
31. *Cf.* Michel Narcy, *op.cit*, p. 265 *supra.*
32. *Cf.* Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, 1142 a 10.
33. *Cf.* Michel Narcy, *op.cit.* p. 273.

posibilitatea participării cetăţeanului la actul de deliberare, definirea cetăţeanului să poată fi aplicată ca simplă posibilitate a tuturor constituţiilor, fie ele democratice sau non-democratice. Constituţiile democratice vor fi preţuite, atâta vreme cât cei ce conduc o fac în vederea avantajului comun[34] (τὸ κοινὸν συμφέρον), prin aceasta fiind indicată calitatea optimă a tuturor constituţiilor. Deşi inconsecvent în atribuirea unui nume, în *Politica*, Aristotel denumeşte această constituţie model *regim constituţional* (πολιτεῖα). În această lumină, democraţia apare doar ca o formă deviată a acestei din urmă πολιτεία, întrucât Aristotel crede că cetăţenii democraţiei se găsesc într-o stare de cunoaştere incompletă a propriilor capacităţi. În virtutea acestui fapt, el recomandă o suveranitate a maselor (πλῆθος) limitată la puterea legislativă şi judiciară, căci este periculos a permite maselor să ia parte la magistraturile cele mai înalte, atâta vreme cât „nedreptatea şi inabilitatea i-ar face să comită nedreptăţi şi greşeli"[35]. Este însă şi mai periculoasă excluderea totală a maselor de la magistraturi, deoarece *existenţa unei mulţimi lipsite de funcţii şi sărace determină în mod necesar umplerea acestei cetăţi cu duşmani*[36]. Referindu-se la situaţie, Jean Tricot[37] consideră că a doua variantă, a non-participării maselor la magistraturi, trebuie respinsă în numele stabilităţii cetăţii. În schimb, el susţine că masele trebuie integrate în mecanismul politic, dar ele trebuie excluse de la funcţiile de conducere prea înalte, din considerentele enumerate mai sus. Urmează astfel o dublă problematică a noţiunii de putere (κύριον) – în sens absolut, pe de o parte, şi în sens exclusiv, pe de alta. Un sens absolut rezidă în definirea democraţiei temperate prin intermediul maselor. În schimb, trebuie sesizat faptul că, atunci când poporul este suveran, de cele mai multe ori legea nu mai este suverană, ceea ce observăm că se întâmplă atunci când, în Cartea a IV-a a *Politicii*, Aristotel cercetează formele extreme ale democraţiei[38].

34. *Cf. Politica,* III, 7, 1279 a 39.
35. *Cf. ibidem,* III, 11, 1281 b 28-29.
36. *Cf. ibidem,* III, 11, 1281 b 30-31.
37. *Cf.* Aristote, *La Politique*, traducere, note şi index de Jean Tricot, Paris, 1970.
38. *Cf. Politica,* IV, 4, 1292 a 6-33.

Soluţionarea acestei stări de incertitudine în care, cu siguranţă, ne găsim în lipsa irefutabilităţii contraargumentelor ce se ivesc de fiecare dată când credem că am obţinut un răspuns pe cât de satisfăcător, pe atât de clar la problema aporiei suveranităţii, am putea crede că am descoperit-o atunci când, pacificator, Aristotel recomandă o cale de mijloc[39] între democraţie şi oligarhie, un amestec[40] (μίξις)[41], o medie a celor două[42] – *regimul constituţional*. Acesta reprezintă un al treilea şi ultim braţ al constituţiilor bune, alături de monarhie şi aristocraţie[43]. În viziunea lui Antoine Leonardi, acest tip de constituţie comună *„est plus politique que autres"*[44]. Prin urmare, dacă regimul constituţional are acest statut ambiguu, el este oare doar unul dintre regimurile politice, sau acoperă semnificaţia focală a celorlalte care, la rândul lor, ar trimite implicit la sensul regimului constituţional?

Deducem astfel două tipuri distincte de convieţuire. Pe de o parte, una prin uniune (συνέλθων), fapt ce determină masele lipsite de discernământ şi virtuţi politice individuale într-un *corp politic* capabil să participe la actul de judecată şi deliberare. Prin amestec (μιγνύμενος), se relevă faptul că acest corp este constituit din cetăţenii cei mai buni, remarcabili prin virtute, cei mai îndreptăţiţi să conducă, aceştia putând asuma, astfel, particularităţile fiecăreia dintre cele două constituţii. Astfel, valoarea individuală a celui ce guvernează se găseşte în mod absolut în funcţia sa[45], această afirmaţie operând distincţia dintre politic şi privat. În virtutea acestei distincţii, puterea celui ce conduce o cetate (ἀρχὴ πολιτικὴ) diferă de puterea unui stăpân (ἀρχὴ δεσποτικὴ), deoarece puterea unui stăpân, pe lângă faptul că nu posedă ştiinţa sarcinilor pe care le impune, implică o dependenţă fără reciprocitate. Spre deosebire de aceasta, ἀρχὴ

39. *Cf. ibidem*, IV, 9, 1294 b 1-3.
40. Criteriul unui bun amestec *se defineşte prin faptul de a putea spune că o aceeaşi constituţie este atât o democraţie, cât şi o oligarhie. Cf. Politica*, IV, 9, 1294 b 15-16.
41. *Cf. Politica*, IV, 8, 1293 b 33-34.
42. *Cf. ibidem*, IV, 9, 1294 b 7-8.
43. *Cf. ibidem*, VI, 8, 9.
44. *Cf.* Antoine Leonardi, *op.cit.*, pp. 324-325 *passim.*
45. *Cf. Politica*, III, 4, 1277 a 24-25.

πολιτικὴ, deprinsă de guvernant în timpul exercitării prerogativelor sale, se exercită în mod exclusiv asupra celor asemănători prin γένος şi numai asupra oamenilor liberi[46], deoarece nu sunt excluşi din spaţiul politic numai sclavii şi femeile, ci şi cei ce nu au răgaz (σχολὴ), din rândurile cărora fac parte executorii, cei ce trăiesc din propria muncă[47] şi meşteşugarii[48].

*

Pe de altă parte, problema distincţiei dintre omul privat şi cel public priveşte în mod direct persoana celui ce guvernează, atâta vreme cât unul dintre atributele cele mai comune ale bunului cetăţean este acela de a guverna (ἀρχῶν) şi a fi guvernat (ἀρχομένος), în vreme ce sarcina bărbatului ales este numai aceea de a conduce. Urmează deci că valoarea individuală a celui care guvernează se împlineşte în propria sa funcţie, fără a fi eludată, într-o stranie împletire între om şi funcţie - cheie a descoperirii înţelepciunii practice pe care Aristotel o teoretiza în *Etica Nicomahică*, V, 6 şi o exemplifica prin modelul lui Pericle. Tocmai de aceea, conducătorul trebuie să posede o bună educaţie[49]. Din acest motiv, este posibil ca, studiind tema educaţiei, să răspundem întrebării noastre iniţiale: cine trebuie să fie conducătorul cetăţii.

În ultimele două cărţi ale *Politicii*, tema educaţiei ni s-a păstrat, fatalmente, incomplet. Putem să remarcăm însă o subtilă şi rafinată influenţă a modurilor muzicale, în special a celui dorian asupra celui ce guvernează, care îl îndeamnă spre cultivarea şi sporirea virtuţii. Am îndrăzni să formulăm întrebarea : combinarea modurilor muzicale poate forma, în opinia lui Aristotel, baza educaţiei unui posibil conducător? Aceasta cu atât mai mult cu cât guvernantul nu trebuie să fie numai el însuşi un virtuos, aceasta fiind deja o condiţie implicită a oricărui bun legislator, ci să poată răspândi virtutea în corpul social. Pe de altă parte, şi cetăţeanul trebuie să aibă parte de

46. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277 b 8.
47. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277 a 39 - b1.
48. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277 b 2.
49. *Cf. ibidem*, III, 4, 1277 a 16-20.

o instruire deosebită, atâta vreme cât fericirea lui depinde de virtute, iar aceasta este obţinută printr-o educaţie specială[50], capabilă să dezvolte un caracter individual particular, căci *întotdeauna un caracter mai bun este cauza unei constituţii* mai bune[51]. Disciplinele care, în viziunea lui Aristotel, au o funcţie decisivă în procesul educaţional sunt : literele şi desenul, considerate utile pentru viaţă, gimnastica, deoarece vizează cultivarea şi sporirea curajului, şi muzica, despre care Stagiritul mărturiseşte că are un statut problematic, deoarece majoritatea o cultivă pentru plăcere[52]. Muzica însă nu trebuie privită din perspectiva unei activităţi futile, ci, pentru că ea aparţine răgazului, care „este principiul unic al tuturor", merită încadrată alături de celelalte discipline necesare educaţiei.
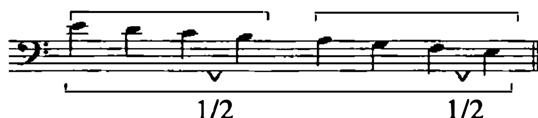
Considerăm potrivit să zăbovim asupra acestei probleme, încercând prin aceasta să sesizăm modul în care grecii concepeau muzica şi, o dată cu aceasta, să înţelegem mai bine opţiunea lui Aristotel, care a aşezat-o în rândul disciplinelor originare ale educaţiei, menite să procure o viaţă mai bună pentru omul cel mai bun (ὁ δῶ ἄριστος τὴν ἀριστότην[53]), în care acesta să se bucure de răgaz (σχολὴ), precum şi felul în care el influenţează pregnant atât pe guvernant, cât şi pe cetăţean. Pe lângă aceasta, utilitatea muzicii vizează atât învăţarea, cât şi purificarea[54], cu atât mai mult cu cât muzica oferă o bucurie ce nu este nocivă.

Educaţia se realizează, în viziunea lui Aristotel, prin folosirea armoniilor şi a melodiilor etice. Singurul mod muzical care dă seama asupra acestui fapt este dorianul. Credem însă că, pentru o mai bună înţelegere, sunt posibile câteva lămuriri suplimentare de natură tehnică. Astfel, elementul principal de formare şi constituire a modurilor la vechii greci îl constituie tetracordul[55], care are două

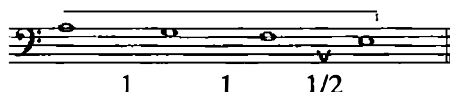
50. *Cf.* Aristote, *Les Politiques*, traducere şi prezentare de Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 1993.
51. *Cf. Politica*, VIII, 1, 1337 a 17-18.
52. *Cf. ibidem*, VIII, 3, 1337 b 24-25.
53. *Cf. ibidem*, VIII, 3, 1338 a 9.
54. *Cf. ibidem*, VIII, 7, 1341 b 36-39.
55. *Tetracordul* face parte din categoria scărilor oligocordice şi era considerat de vechii greci drept un interval care divide octava modală, cu ajutorul căruia era construit întregul edificiu modal.

sunete nucleu şi două sunete mobile, din jocul cărora rezultă structurile modale[56]: diatonice[57], cromatice[58] şi enarmonice[59].
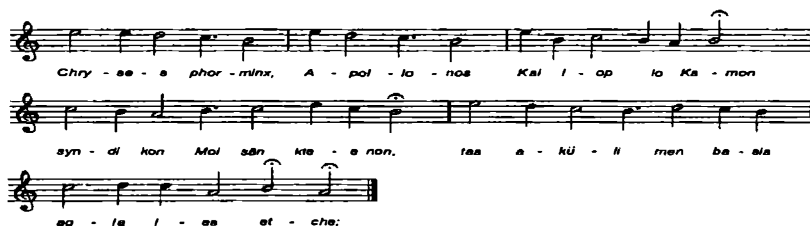
Modurile diatonice se nasc prin joncţiunea a două tetracorduri diatonice utilizând legătura *diazeuxis*[60], rezultând astfel trei moduri diatonice principale ale muzicii antice greceşti. Putem vorbi în primul rând despre modul dorian,



referitor la care Stagiritul susţine că oferă *mai cu seamă măsură şi tărie*[61]. Acest mod, datorită structurii lui cu semiton la bază,
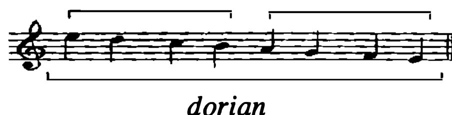


oferă melodiei un ton grav şi sugestionează pe auditor în sensul cel mai bun cu putinţă. Citām în acest sens un fragment din *Oda I Pitică* a lui Pindar (518-466 î.Hr.),



56. Scările lor aveau, după cum vom vedea, un sens descendent.
57. Se consideră *diatonice* tonurile şi semitonurile care se formează pe trepte diferite, de exemplu, do-re.
58. Se consideră *cromatice* tonurile şi semitonurile care se formează prin modificarea ascendentă sau descendentă a aceluiaşi sunet, de exemplu, sol-sol diez sau sol-sol bemol.
59. Se numesc *enarmonice* sunetele care exprimă acelaşi punct de intonaţie din scara sonoră, dar care posedă nume şi semne grafice diferite; de exemplu, do diez este enarmonic cu re bemol.
60. ἡ διαζέυξις = separaţie.
61. *Cf. Politica*, VIII, 5, 1340 b 4.

în care putem sesiza folosirea modului dorian.



Un al doilea mod este lydianul,
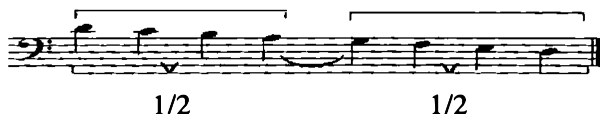


unul mai practic şi mai entuziasmant, semitonul ce se găseşte în vârful fiecărui tetracord conferind melodiei o tentă jucăuşă,

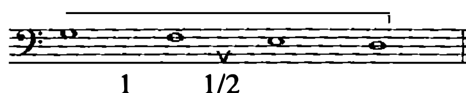


fiind recomandat copiilor, deoarece produce rânduială în educaţie. Acest mod pare astfel să nu posede, după opinia Stagiritului, forţa dorianului, care este şi cel mai liniştit şi care, în acelaşi timp, asumă un caracter mai bărbătesc. Aceste caracteristici pledează, astfel, încă o dată pentru exclusivitatea melodiilor compuse în mod dorian în educaţia tinerilor – reuşesc să realizeze prin educaţie şi prin prietenie trei finalităţi : *calea de mijloc, posibilul şi cuviinciosul*[62].

A treia posibilitate modală este frigianul,
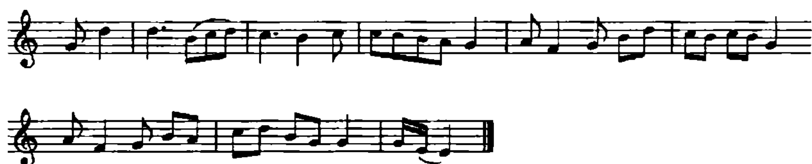


care, prin structura sa cu semiton în partea mediană a fiecărui tetracord,



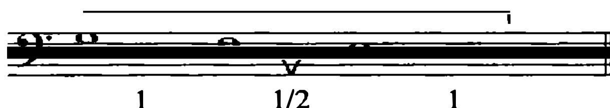
conferă melodiei, la fel ca şi flautul, între instrumente, sau ditirambul

62. *Cf. Politica,* VIII, 7, 1342 b 34.

între cadenţe, un caracter pasional şi orgiastic[63]. Flautul, susţine Aristotel, dintre toate instrumentele este cel mai nepotrivit educaţiei tinerilor, pe de o parte, fiindcă nu trezeşte un efect etic, ci mai degrabă unul *surescitant*[64], iar pe de altă parte, fiindcă împiedică folosirea cuvântului[65]. Despre caracterul orgiastic al modului frigian putem să ne dăm seama şi din următorul pasaj extras din *Skolion*[66]-ul lui Seikilios, un compozitor de secol II-I î.Hr.
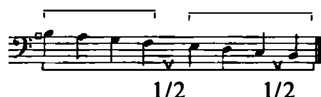


Şi nici nu e de mirare un astfel de caracter al melodiilor compuse în mod frigian, atât timp cât semitonul din mijlocul tetracordiilor indică un caracter imprevizibil şi frenetic:



Pe lângă aceste moduri socotite principale, întâlnim şi un al patrulea mod, secundar, *myxolidianul*[67], care mai târziu va deveni şi

63. *Cf. ibidem,* VIII, 7, 1342 b 1-3.
64. *Cf. ibidem,* VIII, 6, 1341 a 21.
65. Considerăm că, pentru o mai mare complexitate a acestei direcţii, ar fi interesant de studiat raportul îngemănat între melodia greacă şi cadenţa urmată de cuvintele aezilor. Îndrăznim în acest sens să oferim câteva repere bibliografice: Victor Giuleanu, *Principii fundamenale în teoria muzicii,* Editura Muzicală, Bucureşti, 1975, partea III, cap II: „Ritmurile poeziei antice"; Constantin Râpă, *Teoria Superioară a Muzicii,* Conservatorul de muzică Gh. Dima, Cluj-Napoca, 1986.
66. Potrivit lui M.A. Bailly, τὸ σκόλιον este un cântec de petrecere pe care comesenii şi-l cântă unii altora într-o ordine aleatoare. În timp ce cântă, interpretul principal ţine în mână o ramură de mirt, pe care, o dată fraza muzicală terminată, o dă unui alt comesean, care devine el interpret principal.
67. Mixolidic (μιξις+λιδος), adică *amestecat cu lidic.*



el mod independent. Ideea filosofică a perfecţiunii se răsfrânge şi asupra muzicii, astfel încât, graţie structurii tetracordice omogene a modurilor dorian, lydian şi frigian, ele au fost considerate moduri perfecte, cu atât mai mult cu cât, dacă dăm crezare spuselor Stagiritului, se pare că există un soi de înrudire între noi, pe de o parte, şi armonii şi ritmuri, pe de alta.

În ceea ce priveşte modulaţia[68], vechii greci considerau că există patru procedee distincte de modulare : *modulatio per genus, modulatio per systema, modulatio per tonum.* În ceea ce priveşte ultimul procedeu, el presupunea *cum virili catilena transitus in feminos fit*[69]. Aceasta din urmă pare să exprime ideea *ethos-ului modal*[70], la care face apel şi Aristotel atunci când, prin analiza dorianului, frigianului şi lidianului, doreşte să explice influenţa muzicii asupra educaţiei tinerilor, precum şi pledoaria sa ca, în virtutea mesajului bun al melodiilor compuse în stil dorian, numai acestea să fie integrate cu necesitate în rândul celorlalte instrumente educaţionale.

Ni se pare, astfel, pe deplin justificat să considerăm că cel ce deţine puterea suverană în cetate trebuie să posede pe lângă înţelepciune şi pricepere, şi o solidă educaţie muzicală doriană. Tocmai structura muzicii greceşti impune, prin urmare, un paralelism cu structura virtuţilor, astfel încât, dacă am şti că audiţia muzicală poate modula caracterele, atunci paralelismul dintre virtuţi şi melodicităţi ar putea fi una dintre cheile educării şi recunoaşterii conducătorului. Or, tocmai acest paralelism este enunţat într-un pasaj[71] din Cartea a VIII-a a *Politicii*.

---

68. Numim *modulaţie* procesul schimbării centrului de gravitaţie al tonicii de pe un sunet pe altul, care, într-o compoziţie muzicală, angajează schimbarea modului. (*cf.* V. Giuleanu, *op.cit.*, „Teoria tonaltăţii", § Modulaţia, p. 333 *medio.*
69. *Trecerea de la o melodie viguroasă la o catilenă cu caracter <liniştit>, feminin. Cf.* Aristidis Quintiliani, *De musica. Marcus Meibominus restituit ac nostis explicavit*, Amstelodami, *apud* Ludovicum Elzevirum, p. 189.
70. Prin *ethos modal*, elinii obişnuiau să desemneze procedeul prin care încercau să folosească într-o melodie acele moduri ce să corespundă cât mai bine anumitor stări sufleteşti conforme cu structura, caracterul şi originea lor.
71. *Cf. Politica*, VIII, 5, 1340a 17-20.



Educaţia dă puterea conducătorului, care dispune, prin puterea sa, de lege. Să reluăm un pasaj homeric, citat şi comentat de Aristotel în *Politica*: „Dacă pe unul vedea-voi rănit pe câmpul de pe luptă (...) Are să scape cu greu mai pe urmă de câini şi de vulturi, căci moartea lui este în puterea mea"[72]. Dar cine este acela care poate afirma cu atâta forţă, adresându-se unui muritor, dependenţa vieţii acestuia relativ la puterea sa: παρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος. Este oare el zeu, fiară sau vreun muritor de rând? Răspunsul îl găsim urmărind rândurile *Politicii*, III, 14, unde Aristotel tratează problema monarhiei. Cine este, aşadar, acela care poate spune: παρ γὰρ ἐμοὶ θά νατος? Acesta este omul regal, răspunde Aristotel, adică acel om care este atât de deosebit prin stirpe şi prin virtute de toţi ceilalţi, încât îi întrece de departe pe aceştia[73]. Ca dovadă, el este excelent pregătit ştiinţific şi ireproşabil moral. Este deci limpede că un astfel de om nu poate fi supus legilor, *pentru că el însuşi este legea*[74]. Am putea fi încredinţaţi că am găsit, în sfârşit, răspunsul pe care Aristotel încerca să-l găsească la întrebarea „τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πό λεως;". Cum am putea crede contrariul, atâta vreme cât sesizăm că un astfel de om poate oferi soluţii problemelor aspre, întâmpinate în domeniul legislativ bunăoară, deoarece, nefiind nevoit să interpreteze legile înainte să le aplice, va putea decide rapid şi corect în măsura în care el este competent şi înţelept. Pe de altă parte, oricât de atemporal şi utopic ar fi acest conducător, el reuşeşte să surmonteze incapacitatea plierii universalului legilor pe cazurile particulare date de imprevizibilul existenţei, prin adaptarea decizilor sale la circumstanţe singulare, omul regal fiind astfel *l'incarnation de la justice abstraite de l'équité*[75]. În plus, guvernările celor mulţi pot, la un moment dat, să se dividă, însă este greu de imaginat că un singur guvernator poate să se frângă în el însuşi.

---

72. *Cf.* Homer, *Iliada*, II, 391-393 traducere de G. Murnu. οὔ γοῦν ὄν δὲ κῶ ἐγών ἀπανέυθε μαχῆς... οὐ οἱ ἄπκιον ἐσσεῖται φυγέειν κύνας ἠδῶ οἰώνους. Παρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος.
73. *Cf. Politica,* III, 17, 1288 a 15.
74. *Cf. ibidem,* III, 13, 1284 b *sqq.*
75. *Cf.* Aubenque, *op.cit.*, p. 358 *medio.*

Atitudinea lui Aristotel faţă de monarhie se aseamănă foarte mult în ceea ce priveşte ambivalenţa sa cu cea pe care a adoptat-o faţă de democraţie. Căci, o dată ce indică modurile deviante ale regalităţii[76], Aristotel ne îndeamnă să medităm, în mod real, asupra neajunsurilor acestei constituţii – întrucât un guvern care respectă excelenţa pretins deţinută este, în afară de orice dubiu, cel mai bun. În schimb, el devine indezirabil atunci când excelenţa este uzurpată de excesul de putere şi înlocuită de arbitrariul capriciului individual, aşa cum se întâmplă în cazul tiraniei. Exemplul dat de Thrasybulos care, în faţa solului venit din partea lui Periandru, rupe cu toiagul spicele de grâu mai înalte egalizându-le cu celelalte, este menit să ne convingă că ἀρχὴ πολιτικὴ şi ἀρχὴ δεσποτικὴ sunt distanţate de grosimea unei lame de cuţit.

Dezirabil este, după cum afirmă şi Aristotel, să fie substituit arbitrariul celui supus pasiunilor cu procedura deliberării în comun[77], deoarece consecinţele acestei ultime alternative nu sunt atât de radicale precum cele ale tiraniei. Frapant este faptul că, potrivit lui Aristotel, tirania este forma deviantă a celei mai bune constituţii – regalitatea[78], în vreme ce democraţia este deviantă din corespondenta

---

76. *Cf. Politica*, III, 14, 1285b, 20-28.
77. Acest lucru transpare şi în Rhodes, P.J. & Lewis, M. David, atunci când afirmă, pe de o parte, *„we may take it as a sign of a democratic state if appointments are open* ***to all citizens*** (s.n., C.T.), *and of an undemocratic if they are limited to* ***the richer citizens or in some other way*** (s.n., C.T)", iar pe de alta, ne indică o stare de teamă a oricărui cetăţean faţă de un alt gen deliberativ, care ar fi condus implicit, mai devreme sau mai târziu la una dintre constituţiile deviante. Această stare de *anxietate politică* explică larga răspândire a organului deliberativ nu numai la Atena, ci în multe dintre cetăţile Greciei sau în cele *barbare* învecinate cu acestea şi care au urmat exemplul primelor: *„A number of text states explicity that the appointments is open to all citizens: as with other signs of an active citizens body, these are from Greek mainland, the Aegean, Aegean Thrace and westermost Asia Minor"* (*cf.* Rhodes, P.J. & Lewis, M. David, *op.cit.*, cap. 4, „An Active Assembly", § Appointments open or restricted, p. 518 *infra*; p. 519 *medio*. Observăm astfel că, pentru grec, problema politică este, în primul rând, o problemă de *judecată*, prin intermediul căreia acesta încerca să actualizeze *medietatea*, singura garanţie viabilă a continuităţii puterii sale civice.
78. Care *este necesar să existe doar cu numele, fără a fi şi în fapt* (*cf. Politica*, IV, 2, 1289 b 1).

sa corectă – *regimul constituţional*. Acesta este încă un argument, care justifică preferinţa lui Aristotel pentru democraţie, atâta vreme cât democraţia este cea mai moderată dintre guvernările socotite de Stagirit ca fiind rele[79]. Vom considera această opţiune a lui Aristotel ca pe un răspuns posibil la întrebarea τί δεῖ το κύριον εἶναι τῆς πόλεως ; ".

Am văzut aşadar ce se petrece în cazul tiraniei care se naşte ca o formă deviantă a monarhiei, am analizat această formă făţişă de manifestare, i-am anticipat totodată riscurile şi nu l-am numit pe monarhul vinovat de exces (ὕβρις) cu numele lui *Jupiter mărinimosul*, ci am convenit să-l numim tiran *pe acest om avid să domine, să-şi exercite singur puterea şi să se erijeze în stăpânul unui popor oprimat*[80].

Geneza tiraniei este învăluită în mister, deoarece nu ne-am putea închipui niciodată această constituţie aberantă ca dispoziţie naturală a lui ζῷον πολιτικόν, de vreme ce nimic nu pare să conducă la înţelegerea unei posibilităţi a răului prin interesul comun (κοινὸν σύμφερον). Prin urmare, noţiunea de κοινόν lipseşte în cazul tiraniei şi, o dată cu aceasta, lipseşte cea mai importantă presupoziţie a unei πολιτεῖα, concepută prin prisma unei opere (ἔργον) comune tuturor cetăţenilor, căci, aşa cum am mai spus, comunitatea reprezintă constituţia[81] (εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν). Ne referim, aşadar, la tiranie ca la o putere care ameninţă mereu să răstoarne ordinea ce se manifestă în πολιτεῖα.

Citit cu atenţie, textul *Politicii* dă la iveală o atitudine frapantă, plină de paradoxuri, venită din partea Stagiritului. Acesta afirma, bunăoară, că *tirania este mai mult şi mai puţin decât o constituţie*. Căci, într-adevăr, aşa şi apare, drept *mult mai puţin*, de vreme ce ea reprezintă la limita politicului un punct extrem prin care, pe de o parte, calitatea de-a fi cetăţean se dizolvă, iar exerciţiul puterii nu mai poate să primească nici măcar binecuvântarea unei forme debile de justiţie. În schimb, *mai mult decât o constituţie* echivalează cu o propensiune a tiraniei pe seama constituţiilor imperfecte[82]. Aşa se întâmplă în cazul *crypto-tiraniei*, atunci când, pornind de la excesele

---

79. *Cf. Politica*, IV, 2, 1289 a 26-30.
80. *Cf.* Cicero, *De republica*, I, 33.
81. *Cf. Politica*, III, 4, 1276 b 29.
82. *Cf. ibidem*, V, 10, 1310 b 43-44.

democraţiei şi ale oligarhiei[83], iau naştere democraţia tiranică *când poporul devine monarh, adică* unu *alcătuit din* multiplu[84], oligarhia tiranică[85] sau monarhia tiranică[86], care se iveşte fie din disputa cu privire la succesiune, fie prin adiţia excesivă de prerogative din dorinţa de a conduce mai bine, dar şi alte forme de tiranie, pe care am îndrăzni să le numim sincretice[87]. În ciuda tuturor supoziţiilor care ar plasa tirania în afara unei πολιτεῖα, totuşi, deşi îndepărtată de orice constituţie, Aristotel gândeşte tirania drept constituţie[88].

Firesc, ne întrebăm cum este posibil ca Stagiritul să recunoască tirania drept o constituţie politică, atâta vreme cât, în viziunea sa, tiranul este ἄπολις[89], ἀρχὴ a sa este ἀπολιτικὴ[90], supuşii săi nu au calitatea de οἱ πολίται[91], scopul său este exercitarea puterii în interes propriu[92] (σφέτερον συμφέρον). Deşi Aristotel nu cercetează cauzele generării şi coruperii tiraniei, imaginează o πολιτεῖα virtuală, pentru a veni în ajutorul tiraniei, evită să explice de ce constituţia cea mai perversă trebuie prezervată, ba, mai mult, o lasă să se adâncească în indefinit (ἀόριστον), afirmând în mod paradoxal că, în ciuda răului politic, acesta nu îi zădărniceşte total aspectul durativ. Dar, ar fi oare posibil ca tirania, una dintre cele mai precare constituţii, să dăinuiască *absolut* (căci, prin recunoaşterea politică, se iveşte implicit şi necesitatea păstrării tiraniei, chiar şi fără fundament)?. Alain Petit consideră că soluţia acestei dificultăţi revine actului de corijare (διόρθωσις), care stă în sarcina politicului[93]. Astfel, acţiunea de corijare a tiraniei, înfăptuită relativ la constituţia considerată optimă – πολιτεῖα, relevă faptul că în cazul tiraniei se întâmplă ceva în conformitate cu natura (παρὰ φύσιν)[94], deoarece Aristotel vede

83. *Cf. ibidem*, IV, 11, 1296 a 3-5.
84. *Cf. ibidem*, IV, 4, 1292 a 10-11.
85. *Cf. ibidem*, IV, 5, 1292 a 40 - 1292 b 7.
86. *Cf. ibidem*, V, 10, 1313 a 1-4.
87. *Cf. ibidem*, IV, 14, 1298 a 32-34.
88. *Cf.* Alain Petit, „L'analyse aristotélicienne de la tyrannie", în P. Aubenque (coord.), *op.cit.*, p. 76 *supra*.
89. *Cf.* Alain Petit, art.cit., p.76 *supra*.
90. *Cf. Politica*, III, 6, 1279 a 19-21 ; III, 8, 1279 b 16-17.
91. *Cf. ibidem*, III, 8, 1279 b 17 ; V, 11, 1314 a 23.
92. *Cf. ibidem*, III, 7, 1279 b 8-9.
93. *Cf.* Alain Petit, art.cit., p. 77 *supra*.
94. *Există câte unul menit natural să fie stăpânit în mod despotic* ; *Cf. Politica*, III, 16, 1287 b 38.

în acest act de corijare (διόρθωσις) un μιμέσις, e drept, minimal, al excelenţei politice.

Platon considera că, faţă de tiranie, există două alternative posibile: fie o acceptăm ca pe ceva ursit, fie o respingem prin exces (ὕβρις)[95]. Pentru Aristotel, în schimb, tirania nu este nici destinală, nici istorică[96], ci, mai curând, ea îşi relevă adevărata substanţă dacă este privită din perspectiva unei *istorii paradigmatice*, aşa cum bine observă Moses Finley[97], acest lucru permiţând evidenţierea unor trăsături cât mai constante. Astfel, din punct de vedere ontologic observăm cu claritate o existenţă corelativă, între cea mai mare eroare şi cea mai mare precaritate, în jurul sintagmei *cea mai mare parte a timpului* (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), care indică faptul potrivit căruia ceea ce durează cel mai puţin timp este susceptibil de a fi fondat pe o eroare de ordin politic. Respingem prin aceasta pretenţia de a stabili o echivalenţă între natură (φύσις) şi πολιτεῖα, deoarece considerăm că πολιτεῖα asumă, prin geneza sa prin convenţie (κατὰ σύντεκεν), un caracter de artefact, fără ca acest lucru să contrazică vreo clipă caracterul *natural* al vieţii umane în cetate. Politicul[98] singur poate să-şi asume rolul de a investiga, de a înţelege şi de a lua măsuri profilactice faţă de semnele de actualizare deficitară a πολιτεῖα-ei. Credem că numai în acest mod putem explica strania opţiune a lui Aristotel faţă de tiranie, prin circumscrierea şi prezervarea ei în cadrul ştiinţelor politice în numele unui deziderat al completitudinii analitice.

Din această nouă perspectivă, interogarea legitimităţii tiraniei *ex professo* ne pare, din capul locului, o eroare. Astfel, tirania echivalează cu o creştere nelimitată a propriului ἀρχή, fapt ce împiedică

95. *Cf.* Platon, *Republica*, traducere de Andrei Cornea, Teora, Bucureşti, 1998; VIII *passim.*

96. *Cf.* Alain Petit, art.cit., p.79 *infra*.

97. *Cf.* Finley, M.I., *Mythe, mémoire, histoire*, § Les usages du passe, Flammarion, Paris, 1981, p. 238-239, *apud* Alain Petit, art.cit., p. 79 *infra.*

98. Totuşi, Aristotel consideră că fiecare oraş are un *habitus*, graţie căruia se actualizează o constituţie sau alta, în funcţie de apropierea sau depărtarea *habitus*-ului de πολιτεῖα. Observăm, prin urmare, că în spatele politicului se află antropologicul. În acest caz, politicului îi revine rolul de a decela un *contra habitus* care, în cazul tiraniei, înseamnă substituirea πονερῖα-ei tiranului cu un lucru bun şi, astfel, prin persuasiune, să realizeze o corijare (διόρθωσις) cât mai eficientă. *Cf. Politica,* V, 11, 1315 b 8-10.

fixarea ei în φύσις şi provoacă, după cum am văzut, devieri ale constituţiilor (μεταβολὴ τῶν πολιτῶν) şi, implicit, îndepărtarea de πολιτεῖα.

Contrapunct al tiraniei, sintagma *corruptio optimi pessima* relevă faptul că tirania anulează erorile democraţiei cu preţul reducerii maselor la un simplu agregat[99]. Dar acest fapt nu îi conferă tiraniei întâietate pentru a deţine puterea suverană în cetate, deoarece tiranul distruge prin violenţă şi viclenie justiţia, care îl lega ca guvernant (ἀρχῶν) de cei conduşi (ἀρχόμενοι), prin aceasta contribuind la instaurarea unei situaţii confuze ca sens, şi anume *inegalitatea egalilor*. Pe bună dreptatea numită aşa, căci am putea numi altfel situaţia ca într-un stat egalitarist să existe un *cel mai iubit fiu al poporului*, care produce distrugerea unităţii celor guvernaţi (κοινωνία τῶν ἀρχομένων) şi implicit a φιλία-ei dintre ei[100].

Pe de altă parte, deoarece puterea tiranică se exercită într-o circularitate vicioasă *între ceea ce construieşte distrugând şi distruge construind*[101], consecinţa acestui fapt este că πολιτεῖα nu mai poate să-şi păstreze identitatea, ea fiind scindată interior, şi devine ceea ce este prin corupere (φϑορὰ). În acest caz, rolul politicului este acela de împiedica tirania să se dezvolte şi de a o păstra neclintit împotriva principiilor sale, căci este lucru ştiut, însă, se pare, prea puţin înţeles, că *acolo unde legile nu au autoritate, acolo nu există constituţie*[102]. Pe de altă parte, legile nu au nici o valoare atâta vreme cât caracterul lor universal le împiedică adecvarea la cazurile particulare. Am sesizat că există şi constituţii privilegiate, care, deşi imperfecte, sunt totuşi dezirabile, graţie consecinţelor mai moderate ivite în urma erorilor comise. Aristotel preferă, astfel, regimul constituţional democraţiei sau democraţia tiraniei. Considerăm însă cel mai potrivit pentru a deţine puterea în cetate pe acela care, aflat deasupra oricărei legi, prin înţelepciune practică (φρόνησις), pricepere şi educaţie poate surmonta universalul acestora şi, în acelaşi timp, prin reconsiderarea situaţiilor problematice din viaţa fiecărei cetăţi, este capabil să instituie o formă nouă şi demnă – cea a acţiunii excelente.

99. *Cf. ibidem*, V, 11, 1314 a 15-20.
100. *Cf. ibidem*, V, 11, 1314 a 28.
101. *Cf.* Alain Petit, art.cit., p. 85 *supra*.
102. *Cf. Politica*, IV, 4, 1292 a 32.

III. ANEXE

Bibliografie

I. Traduceri moderne ale *Politicii*:

1. Aristoteles, *Politik*, Text und Ueberstzung von Franz Susemihl, Verlag von W. Engelmann, Leipzig, 1879, vol. I-II;
2. *La Morale et la Politique d'Aristote*, traduit par F. Thurot, 2 vol., Paris, 1823-1824;
3. Aristote, *La Politique*, traduit par J. Barthelemy, Saint Hilaire, Paris, 1837;
4. Aristoteles, *Politik*, Ubersetzt G. Schneider, Viena, 1912;
5. Aristotel, *Politica*, traducere de Elena Bezdechi, „Cultura Naţională", Bucureşti, 1924;
6. Aristotle, *Politics*, translated by H. Rackham, Cambridge University Press, 1932;
7. *The Politics of Aristotle*, translated with an introduction, notes by E. Barker, Clarendon Press, Oxford, 1946;
8. Aristote, *La Politique*, traduit par M. Prélot, Paris, 1950;
9. Aristoteles, „Politik und Staat der Athener", în *Aristoteles Werke*, Band IV, Zürich, 1955;
10. Aristotle, *Politics and Athenian Constitution*, translated by J. Warrington, Londra, New York, 1959;
11. Aristote, *La Politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1962, ediţia a II-a, 1970, reprint 1989;
12. Aristotele, *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, Bari, 1972;
13. Aristotle, *The Politics*, translated with an introduction, notes and glossary by C. Lord, University of Chicago Press, Chicago, Londra, 1984;
14. Arisztotelész, *Politika*, Gondolat Kiado, Budapesta, 1984;
15. Aristoteles, *Politica*, introduccion, traduccion, notas de M. Garcia Valdes, Ediciones clasicas, Madrid, 1988;
16. Aristote, *Les politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 1993;
17. Aristotle, *The Politics and The Constitutions of Athens*, edited by Stephen Everson, translated. B. Jowett, Cambridge University Press, 1996;
18. Aristotel, *Politica*, traducere în limba română de Raluca Grigoriu, Paideia, Bucureşti, 2001;
19. Aristotel, *Politica*, ediţie bilingvă, traducere, comentarii şi index de Alexander Baumgarten, cu un studiu introductiv de Vasile Muscă, IRI, Bucureşti, 2001;

II. Exegeza filosofiei politice a lui Aristotel

1. Accatino, P., *L'anatomia della citta nella „Politica" di Aristotele*, Il Quadrante, Torino, 1986;
2. AA.VV., *La „Politique" d'Aristote*, sept exposés et discussions, Fondation Hardt, Entretiens, vol. XI, Vandœuvres, Geneva, 1964;
3. Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1962;
4. Aubenque, Pierre (coord.), *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris, 1993.
5. Aubenque, Pierre, „Politique et éthique chez Aristote", în *Ktema*, V, Strasbourg, 1980, pp. 211-221;
6. Barker, E., *Political Thought of Plato and Aristotle*, Londra, 1906;
7. Barker, E., „The life of Aristotle and the composition and Structure of the Politics", în *Classical Revue*, 45, pp. 162 *sqq.*, Oxford, 1931;
8. Betbeder, Ph., „Ethique et politique selon Aristote", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 54, 1970, pp. 453-458;
9. Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, München, 1973;
10. Blasucci, S., *Il pensiero politico di Aristotele*, Bari, 1977;
11. Bodeus, R., *Le philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982;
12. Bodeus, R., *Politique et philosophie chez Aristote*, Société des Etudes Classiques, Namur, 1991;
13. Bordes, J., „La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politeia", în *Ktema*, V, Strasbourg, 1980, pp. 249-256;
14. Burnet, J., *Aristotle on education*, Cambridge University, 1903;
15. Calame, C., „Eros inventore e organizzatore della societa greca antica", în *Introduzione a l'amore in Grecia*, Bari, 1983;
16. Contogiorgis, G.D., *La théorie des révolutions chez Aristote et la réalité hellénique*, Paris, 1978;
17. Defourny, M., *Aristote. Etudes sur la Politique*, Paris, 1932;
18. Dreizehnter, A., *Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik*, Leiden, 1962;
19. Goldschmidt, V., „Aristote - le concept d'autarchie", în *Ecrits*, vol. 1: *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1984, pp. 85-87;
20. Hardie, W.F.R., „Magnanimity in Aristotle's ethics", în *Phronesis*, pp. 63-79, Assen, 1978;
21. Ivanka, E., *Die aristotelischen Politik und die Stadtegrundunden Alexanders des Grossen*, Budapesta, 1938;
22. Kamp, A., *Aristoteles Theorie der Polis': Voraussetzungen und Zentralthemen*, Berna, 1990;

23. Kahlenberg, K., *Beitrag zur Interpretation des dritten Buches der aristotelischen Politik*, Berlin, 1934 ;
24. Kullmann, W., *Il pensiero politico di Aristotele*, Guerini, Milano, 1992.
25. Labarierre, J.L., „Imagination humaine et imagination animale", în *Phronesis*, 29, 1984, pp. 17-29 ;
26. Laurenti, R., *Genesi e formazione della Politica di Aristotele*, Milano, 1965 ;
27. Lefevre, Ch., „Approches aristotéliciennes de l'égalité entre les citoyens", în *Revue Internationale de philosophie*, XXXIV, Paris, 1980, pp. 541-564 ;
28. Nestle, W., „Der Fuhrergedanke in der platonischen und aristotelischen Staatslehre", în *Gymnasium*, 48, Heidelberg, 1937 ;
29. Mulgan, R.G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, 1977 ;
30. Oncken, W., *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, Leipzig, 1870-1875 ;
31. Picard, O., „Aristote et la monnaie", în *Ktema*, V, Strasbourg, 1980, pp. 267-276 ;
32. Quillet, J., „Présence d'Aristote dans la philosophie politique médievale", în *Revue de Philosophie ancienne*, II, 1984, pp. 93-102 ;
33. Rodrigo, P., „Aristote – urbaniste : l'esprit de la géométrie et la Politeia", în *Philosophia*, XIX-XX, 1989-1990, pp. 81-99 ;
34. Rybicki, P., „La notion de société chez Aristote", în M.A. Sinaceur (coord.), *Aristote aujourd'hui*, Erès, UNESCO, Paris, 1988, pp. 153-163 ;
35. Robin, Léon, *Aristote*, PUF, Paris, 1944, cap. „La politique", pp. 272-283 ;
36. Ross, Sir David, *Aristotel*, traducere de I.L. Muntean şi R. Rus, Humanitas, Bucureşti, 1998, cap. „Politica", pp. 227-258 ;
37. Schmidt, E.A., „Ehre und Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik", în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, pp. 149-168, Berlin, 1967 ;
38. Schutrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, 1980 ;
39. Stocks, J.L., „The composition of Aristotle's Politics", în *Classical Quarterly*, XXI, Oxford, 1927 ;
40. Strauss, Leo, *Cetatea şi omul*, traducere de Radu Pavel Gheo, Polirom, Iaşi, 2000, pp. 21-58 ;
41. Theiler, W., „Zur Entstehungsgeschichte von Aristoteles' Politik", în *Philologus*, 89, pp. 250 *sqq.*, Berlin, 1934 ;
42. Theiler, W., „Bau und Zeit der aristotelischen Politik", în *Museum Helvetica*, 9, pp. 65-78, Bale, 1952 ;
43. Trude, P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Staatsphilosophiei*, Berlin, 1955 ;
44. Weil, E., *Aristote et l'histoire – essai sur la Politique*, de Gruyter, Paris, 1960 ;
45. Willamowitz-Moellendorf, U., *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893 ;

Index al pasajelor citate din *corpus aristotelicum*[1]

---

1. Prezentul *Index* conţine lista cu trimiteri a pasajelor din *corpus aristotelicum* comentate în notele explicative ale pasajelor antologate şi citate în studiile exegetice. *Index*-ul nu conţine lista propriu-zisă a pasajelor antologate.
2. Cifrele trecute între paranteze reprezintă numărul paginilor la care pasajele citate apar în volumul de faţă (n. red).

Etica Nicomahica[3]

3. În cazul special al *Eticii Nicomahice*, am fost siliţi, pentru a nu deruta cititorul, să indicăm în *Index* numerotarea capitolelor după traducerea Stellei Petecel (IRI, Bucureşti, 1998), care nu respectă adesea numerotaţia capitolelor din ediţia Bekker, chiar dacă nu aceasta este, în opinia noastră, cea mai fericită formulă de editare şi traducere a unui text antic.

Etica Eudemica

Politica

Retorica

Poetica

Prezentarea autorilor studiilor şi a colaboratorilor

Cristina ANDRIEŞ (n. 1978) - licenţiată în studii clasice şi absolventă a programului de studii aprofundate în filosofie antică şi medievală al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Alexander BAUMGARTEN (n. 1972) - lector doctor la Departamentul de Filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, în specialitatea filosofie medievală. Traducător în limba română al *Politicii* lui Aristotel.

Andrei BERESCHI (n. 1977) - doctorand în istoria filosofiei al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, în specialitatea filosofie politică antică, cu tema „Mit şi politică în gândirea lui Platon".

Andrei CORNEA (n. 1952) - cercetător ştiinţific principal I la Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al. George" din Bucureşti.

Ana IRIMESCU (n. 1980) - studii de filosofie la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Hans Klaus KEUL (n. 1952) - profesor de filosofie la „Centrul Humboldt pentru Ştiinţele Culturii" al Universităţii din Ulm, profesor asociat (al liniei de studiu în limba germană) al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Claudiu MESAROŞ (n. 1974) - asistent universitar la Facultatea de Filosofie, Universitatea de Vest, Timişoara, doctorand în filosofie, cu o teză cu tema *Ontologia timpului la Aristotel.*

Vasile MUSCĂ (n. 1944) - profesor doctor la Departamentul de Filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, în specialităţile filosofie antică şi filosofie clasică germană.

Molnár PÉTER (n. 1967) - asistent universitar în cadrul „Departamentului de Istorie a Occidentului Medieval" de la Universitatea „Eötvös Lóránd" din Budapesta, a susţinut în 1998 o teză de doctorat cu titlul *Ştiinţa politicii în Evul Mediu înaintea redescoperirii* Politicii *lui Aristotel.*

Ionuţ Mihai POPESCU (n. 1968) - doctorand în filosofia religiilor al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, cu o temă privind *Secularizarea şi afirmarea individualismului.*

Cătălin TIBORI (n. 1977) - licenţiat în filosofie, student al secţiei de studii clasice a Facultăţii de Litere din cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj.

Lucian VESALON (n. 1975) - asistent universitar, Facultatea de Ştiinţe Politice şi ale Comunicării, Universitatea de Vest din Timişoara, doctorand în filosofie cu o teză cu tema *Platon şi problema ontologică a individualului.*

Summaries
(by Ana Irimescu)

1. *Aristotle or the Philosophy Serving the Polis (by Vasile Muscă)*: Aristotle's view on the natural feature of the city is strongly dependent of the finality sistem created by the concept of good. That is why in Aristotle's political thinking one can find a certain confusion between the ethics and politics. The man himself exists having as principal goal the supreme good. The supreme good is the happyness and, therefore, the happyness can be fully realized only in the city. The human specific existence is in itself differentiated in two areas: in the case of the individual human being, the good is expressed through ethics, and in the case of human society, the good is expressed through politics.

2. *The Friendship by Aristotle. The Birth of Intersubjectivity from the Spirit of Philia (by Hans-Klaus Keul)*: The concept of friendship represents a key for the practical philosophy of Aristotle. As a link between human beings this concept doesn't signify only the political structure, but also the entire structure of human society. The friendship is the mark of Aristotle's sistematic political thinking. The fundamental scheme designed by friendship has its own conceptual place, between the individual and the social praxis. The home and city are two instances of the structure mentioned above. We can find in the social – individual tension an originating aristotelian concept of intersubjectivity. Aristotle has already used in his philosophy the *ego-*-*alter ego* relation and, using the concept of friendship, he has somehow sketched the main lines of our modern social debate over intersubjectivity.

3. *The Athenian School (by Andrei Cornea)*: The author begins his motivation by making a clear difference between Plato's transcendental philosophy and Aristotle's imanent philosophy which apparently implies two ideas. On the one hand, *The Republic* which aspires to the structure of the perfect state, ruled by the philosophers, but actually impossible is seen as the starting point of the political utopism, and on the other hand, *The Politics* which sets itself inductively from the real states contemporary to its

author, outlining some of the characteristics of the real state and offering solutions for the improval of its institutions makes Aristotle the initiator of a realistic direction, the humanist realism. When trying to define the terms of „utopism" and „realism", the author ascertains the relative difference between these two concepts and, consequently the difficulty to distinguish between an utopian and a realistic political project. The method suggested by the author meant to cancel this difficulty is represented by the step of reporting a political project to itself, instead of reporting it to a presupposed external human reality; he calls it the self-inclusion test as it task is to question.the ability of the project to include its own author in it, as well. The project which „passes" the test is a topical one opposite to the project which „fails" the test, considered to be utopian. The results of the self--inclusion test applied on *The Republic* disclose Plato's political theory as an utopic one as in his ideal state, there is no place for the real philosopher (the author himself) and its principles undermine the authority and the institution of philosophy itself. When applied on *The Politics*, the test suggested by A. Cornea points out that, on the contrary, Aristotle's conception about the state makes his theory a topic project as it includes philosophy, for the author shows there is no obvious contradiction between the philosopher's contemplative life and the citizens political activity. More than that, Aristotle states that the ideas are the most active instrument in the social and political activity.

4. ***The Concept of „σχολὴ" and the Unity of Theme in the Politics of Aristotle (by Alexander Baumgarten)***: A. Baumgarten suggests a key for the interpretation of *The Politics* considering the treatise as the unfinished result of a research, during which the most general concepts are changed and the answers to the raised question sometimes alter the questions themselves. The whole work is built on a native question, which was constantly developed and rephrased; it amends some respects of the manner in which Aristotle thought the report between man's various ways of living. The question „how can justice be possibly achieved in a political community?" was gradually replaced by another one, rephrased as „how can an autharhic mob be made to share justice, that is to judge correctly?" and it was given the following answer: „by awarding this mob the necessary respite". This answer is approximated by the principles of the practical reason, by the hierarchy beast – man – god, the praise of this mediation and the exposition of the means by which the man can think the mediation, by the natural achievement of the justice within the state, by the naturality and the problematic character of man's existence. All these depend on a formula of existence not known yet, possibly a new way of living, a manner of daily life of which

Aristotle does not dispose yet. The author of the present study considers that the missing piece in this system of ideas is the concept of respite. The respite, which does not necessary mean a relaxation, but an intermediary activity between the toiling activity and the total relaxation, is different from the amusement, being interpreted as an existential engagement. It is „everyone's single principle", the practical formula by which man becomes what his inner nature destined him to be, namely a political animal. Also it is the authentic form of man's insertion into the world, as it is a way of assuming his inner scission, of establishing justice and of a happily living together within a community of friends.

5. The Ethical Meaning of Politics and the Essence of Autárkeia (by Andrei Bereschi): This study analyses the philosophical meaning of *autárkeia* as it is used by Aristotle in his *Politics*. The main thesis upheld that we have to understand our term in two fundamental ways: the first meaning is related to a philosophical conduct, and the second meaning opens the possibility for discussing the political level of conduct. In its first sense, *autárkeia* governs the field of active intellect in relation with god's supreme state in a sense according to which the human essence is beyond human horizon. It follows that the lines from *Nicomahean Ethics* that are considering these items describe a way by which the first philosophy has a „first ethics", as a practical background. In its second meaning, *autárkeia* is in charge with the normal essence of human being and in this specific situation the man is defined as a *zoon politikon*. The human horizon is placed in this case into the limits of physical world. It follows that *Politics* plays the part of a „second ethics" in the second philosophy's drama.

6. On the Concept of „Nature" in the Politics of Aristotle (by Claudiu Mesaroş): Undertaking a trial to define the term „nature", C. Mesaroş begins his article by specifing his intention of solving, this way, the problem of the function of „nature" in Aristotle's treatise about the political organisation and to describe the ontological statute of the realities existing „by nature". In *The Politics* Aristotle approaches the state as a compound (or a community) and not as a whole (simple). The first references at the idea of the state as a political organisation appear in the first book of the treatise, when the author analyses the so-called citadel (state) by means of his well-known method: „the unbinding of the compound to those (elements) which are not compound anymore". He enumerates then some elements of this kind. Thus, the social organisation is by nature (natural bent) the tendency of the masculine and the feminine to pair; another element of the natural state is the relation between the master and the slave with the view of their survival;

the assertion „by nature" specifies that „the woman is naturally different from the slave" and finally, the family is „the natural community consisted with the view of daily life". These elements (the masculine and the feminine, the owner and the slave, the family) coexist in the purpose of fulfilling a more general need, structuring the state as a „primary community". The ensurance of more complex needs takes place in a „complete community", the state. The achievement of the complete community (the political organisation) is the essence of the primary community and of man as a social animal. The nature is the process and the source of the formation and, consequently, the politics concerning the state and belonging to the nature is the science by which the individual assumes a relational formation, different from the one characterising the inferior species, which can not avoid the occurrence and the hazard.

7. Individual and Two Kinds of Universal by Aristotle (by Ionuţ Mihai Popescu): The aim of our study consists in pointing out a difference between two kinds of „universal" in the specific case of Aristotle's *Politics*. In the beginning of the fourth chapter (Book III), Aristotle rises the question of the relationship between the man who has discovered by himself his own and unique identity and the man whose identity is based on an universal which can be either the law or the human example. Aristotle is attached to an anthropological view that was neglecting at his time any care for what we would call nowadays selfconsciousness and private life. So, when he discusses the distinction between the citizen's virtue and the virtue of the „chosen one", he encounters some difficulties. These difficulties would disappear if we agreed that man's virtue was not only related to a rational universal, but also to an irrational kind of universal.

8. The Dynamic of the Political Systems in the 5th Book of the Politics (by Lucian Vesalon): L. Vesalon concentrates his study on a problem of nomenclature, which also involves an interpretative issue on *The Politics*. Thus he says that the dynamic of the political systems is contained in the 5th book of the treatise, named by editors : „on the revolutions" ; his intention is to demonstrate that the term „revolution" covers only partially the subject of the book and that another term, „the political dynamic" is more appropriate. Aristotle's analysis of the political change needs the circumcision of the concept „political naturalism" and the classification of the political systems. By „political naturalism" the author understands a series of general principles based on two important ideas ; the former refers to the natural character of the state (as a political community), and the latter underlines that „the man is a naturally political animal". This assertion, considered to be the axiom

of Aristotle's political philosophy engages six consequences. The first states that if the state is a natural institution, then, as a form of social organisation it can not be the mere resault of a mutual convention or a social contract, the second refers to the fact that there is a difference of species between the state and other forms of social organisation (such as the family, for instance), the third asserts the specific relation between the individual and the state, that is the state is previous to the individual, the forth explains the meaning of „the naturalism"- the political is not contingent but, on the contrary, it defines the human nature itself, the fifth points the proper finality of the state, and finally, the sixth aprroaches the problem of the political change, which is the subject of the 5th book of Aristotle's work. This concept is not directly defined by the author, but he describes its causes, types and manifestations. The causes are mainly seen it the relation between the political values and the political practice as the conflict of interpretation given to certains political values constitutes the reason for the political instability. The author distinguishes between two types of political change : the change of the political system itself and the exchange of power within a certain political system, drawing in the same time the distinction between the change at the level of the government and the change at the level of the political authority. He also enumerates some of the means of preserving the political systems, among which the legality of the political action, the education appropriate to the constitution, while violence as a mean of providing political stability is excluded.

9. The Difficult Inception of Recepting Aristotle's Political Principles in the Western Middle Age: the Natural Character of Government (by Molnár Péter): The intention of Molnár Péter's study is to show that the existence of a tradition concerning the political science beginning on the 12th century (before the rediscovery and translation of *The Politics*) can not be legitimately presupposed and to motivate the importance of *The Nicomahean Ethics* in the medieval recepting of Aristotle's political principles. The central theme of the medieval debate is the natural character of the government, so considered by Aristotle and denied by the first commentaries on *The Politics*. The author of the article analyses the cases of Robert Grosseteste and Albert The Great as points of reference for this discussion. Robert Grosseteste raises the question whether the royalty exists as a consequence of a natural law and debates the problems concerning the origin of the government. His conclusion reveals the government as being necessary because of man's original sin and he considers the government as being dependent on a constitutive act. Its existence is preceded by the period of the uncorrupt nature. In Albert The Great's endeavour of answering the

same question, he admits the royal government is necessary in order to guide those subjects who are unable to guide themselves ; the royalty is considered to be a „living law" needed especially because the natural light of reason had been blackened by the original sin. Therefore, the typical ideal case of a *„regimen per unum*" has a natural character but the ruling of a certain established leader is the result of the human decision. Thomas d'Aquino's position is similar to Albert The Great's one, with the difference made by the idea of the government becoming legitimate only after the original sin. It exists as a punishment and not as a law of nature. In this context, the author's conclusion is that Aristotle's conceptions represented a novelty in the Middle Ages. When Robert Grosseteste and Albert The Great rejected the idea of a natural government, *The Politics* had been discovered yet. In St. Thomas case, M. Péter supposes the novelty of his judgement was generally „helped" by the influence of *The Ethics*. He asserts that the reception of the aristotelian political principles was made possible by the rediscovery of some important fragment belonging to *The Ethics* and, subsequently, the rediscovery of *The Politics*.

10. Who Must Govern the City ? (by Cătălin Tibori) : We are trying to determine the specific way by which Aristotle clarifies the criteria of electing the leader. Thinking of the subtle relationship between the universal area of law and the particular area of the events, our textual intervention considers that the statue of exception characteristic to the leader in the city is silently assumed by Aristotle in a double meaning. On one side, the leader takes the statue of an unique and exceptional person, on another side, the leader must assume the leadingship of the middle class.

În colecţia **Seminar. Teorie politică**

au apărut :

Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul (coord.) – *Filosofia practică a lui Kant*
George Ene (coord.) – *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*
Adrian-Paul Iliescu – *Filosofia politică a lui F.A. Hayek*
Emanuel-Mihail Socaciu – *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*
Vasile Muscă şi Alexander Baumgarten (coord.) – *Filosofia politică a lui Aristotel*

în pregătire :

Cristian Comănescu (coord.) – *Filosofia socială a lui Ludwig von Mises*

www.polirom.ro

Coperta : Manuela Oboroceanu
Redactor : Lucian Teodorovici
Tehnoredactor : Irina Juravlea

Bun de tipar : aprilie 2002. Apărut : 2002
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00 ; (032) 21.41.11 ;
(032) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. Box 1-728, 70700, Bucureşti ;
Tel. : (01) 313.89.78, E-mail : polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

POLIROM

Pentru înțelegerea principiilor politice moderne, un „excurs" în marile texte fondatoare, precum *Politica* aristotelică, este nu doar necesar, ci absolut obligatoriu, întrucât conceptele cu care operează societatea contemporană își găsesc originea și esența în scrierile anticilor. Volumul coordonat de Vasile Muscă și Alexander Baumgarten ne permite înțelegerea textelor fundamentale ale lui Aristotel, trecute prin filtrul informațiilor pe care prezentul ni le oferă.

În prima sa parte, cartea cuprinde o selecție din scrierile Stagiritului, marcând evoluția filosofiei sale politice, iar în a doua parte sunt reunite zece studii exegetice care aduc clarificări asupra unor concepte și teorii ce stârnesc și astăzi controverse. Beneficiind deci de o structură care îi apropie atât pe inițiați, cât și pe cei ce doresc să se inițieze, volumul câștigă, pe lângă valoarea sa științifică, și utilitatea unui instrument de lucru.

- Aristotel sau filosofia în slujba cetății
- Prietenia la Aristotel
- Școala din Atena
- Conceptul răgazului la Aristotel
- Sensul etic al *Politicii*
- Despre conceptul de natură în *Politica*
- Individul și cele două tipuri de universal
- Dinamica regimurilor politice
- Caracterul natural al guvernământului
- Cine trebuie să dețină puterea suverană în cetate?

SEMINAR TP

www.polirom.ro

ISBN 973-683-952-4

